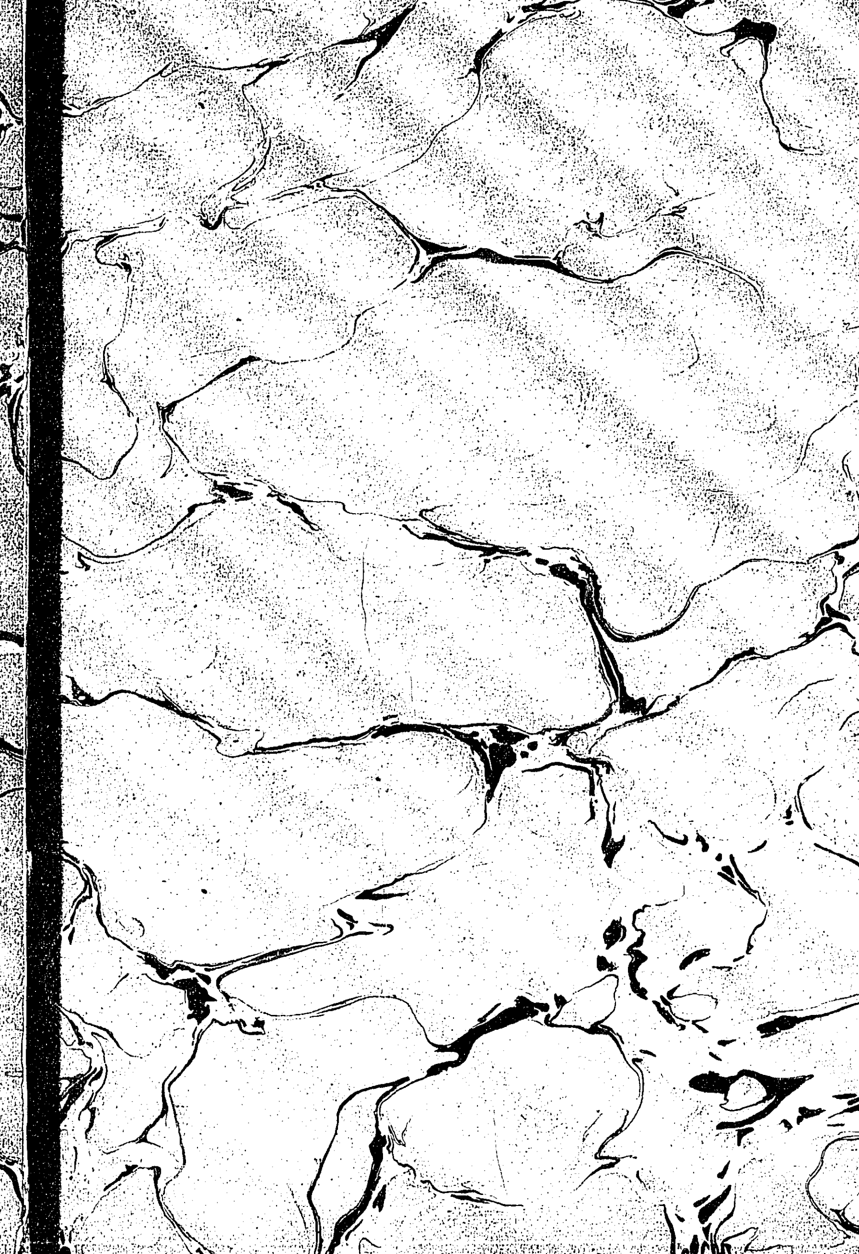

Cres
cat Sci
entia
Vita
Exco
latur



BIBLIOTHÈQUE

DE L'ÉCOLE

DES HAUTES ÉTUDES

SCIENCES RELIGIEUSES

QUATORZIÈME VOLUME.

LE QUATRIÈME ÉVANGILE

SON ORIGINE ET SA VALEUR HISTORIQUE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

LE LOGOS D'APRÈS PHILON D'ALEXANDRIE. — *Genève*. Schuchardt, 1877; in-8° de 94 pages (en dépôt chez Fischbacher, *Paris*).

DE ANNO DIEQUE QUIBUS POLYCARPUS SMYRNAE MARTYRIUM TULIT. — 1880, in-8° de 65 pages (en dépôt chez Fischbacher, *Paris*).

LA DOCTRINE DU LOGOS DANS LE QUATRIÈME ÉVANGILE ET DANS LES ŒUVRES DE PHILON. — *Paris*. Fischbacher, 1881; gr. in-8° de 181 pages.

LA RELIGION A ROME SOUS LES SÉVÈRES. — *Paris*. Leroux, 1886; gr. in-8° de 302 pages (*épuisé*). Ouvrage traduit en allemand par le professeur Gustav Krüger : DIE RELIGION ZU ROM UNTER DEN SEVERERN. — *Leipzig*. Hinrichs, 1888.

LES ORIGINES DE L'ÉPISCOPAT. — *Étude sur la formation du gouvernement ecclésiastique au sein de l'Église chrétienne dans l'Empire Romain*. — 1re partie. — *Paris*. Leroux; 1894; gr. in-8° de VI et 538 pages (t. V de la « Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses »).

LA RÉSURRECTION D'UNE APOCALYPSE. LE LIVRE D'HÉNOCH. — Conférence faite à la Société des Études Juives, le 19 novembre 1893. — *Paris*. Durlacher, 1894.

PAROLES D'UN LIBRE-CROYANT. — *Paris*. Fischbacher; 1898. — 1 vol. in-12 de 324 pages.

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS, publiée sous la direction de M. Jean Réville de 1884 à 1895, t. IX à XXXII, sous la direction de M. Jean Réville et de M. Léon Marillier, de 1896 à 1900, t. XXXIII à XLII. — *Paris*. Leroux; 2 vol. en 6 livraisons par an.

Imp. Orientale A. Burdin et Cie, 4, rue Garnier, Angers.

LE QUATRIÈME ÉVANGILE

SON ORIGINE ET SA VALEUR HISTORIQUE

PAR

JEAN RÉVILLE

Directeur adjoint à l'École pratique des Hautes Études
et Maître de conférences à l'Université de Paris.



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1901

INTRODUCTION

Les quatre évangiles du Nouveau Testament portent respectivement les noms de Matthieu, de Marc, de Luc et de Jean. Cela signifie que ces écrits contiennent des exposés de l'Évangile de Jésus-Christ selon la relation de Matthieu, selon celle de Marc, etc. Car il n'y a qu'un seul Évangile : l'enseignement apporté au monde par Jésus, la « bonne nouvelle » annoncée par le Christ à ses disciples. Aussi le titre correct de nos évangiles est-il : évangile *selon* saint Matthieu, *selon* saint Marc, etc. Dès l'époque de la formation du Canon les chrétiens ont entendu par là : évangile *écrit par* Matthieu, *par* Marc, etc., mais cette expression n'avait pas à l'origine une signification aussi précise. Elle pouvait être employée aussi pour désigner l'Évangile tel que l'enseignait Matthieu, Marc, Luc ou Jean, tout comme l'apôtre Paul parle de *mon* évangile ou de *notre* évangile, quoiqu'il n'ait jamais composé une relation écrite de la vie et de l'enseignement de Jésus[1].

Il y a donc, en dehors des évangiles apocryphes, au sein même du Nouveau Testament, quatre relations distinctes et plus ou moins différentes entre elles du ministère de Jésus-Christ. Quiconque aborde la lecture des évangiles

1. Voir Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, I, p. 165 et suiv.

canoniques avec le désir de connaître l'histoire véritable et l'enseignement authentique du Christ, est obligé de se faire une opinion sur la valeur respective de ces relations différentes d'une seule et même histoire. La règle élémentaire de la critique historique, universellement reconnue par tous ceux qui ont la moindre notion de méthode scientifique, veut, en effet, que partout où nous possédons des documents différents, relatifs à un même ensemble de faits historiques, nous commencions par une comparaison rigoureuse de ces documents, afin de dégager leurs relations réciproques et la valeur propre de chacun. Dans l'espèce, cette obligation n'existe pas seulement pour le savant qui aborde l'étude des évangiles avec l'unique souci de reconstituer une page capitale de l'histoire humaine; elle est plus urgente encore et plus sacrée, dirai-je, pour le chrétien qui prétend fonder sa foi, la règle de sa vie morale et l'assurance de son salut éternel, sur la parole et l'œuvre de Jésus-Christ. On a quelque peine à se représenter l'état d'esprit de gens qui, d'une part, proclament l'autorité souveraine de la parole du Christ, le salut par Christ seul, et qui, d'autre part, se refusent à toute étude critique des évangiles : s'il s'agissait d'un fait quelconque de l'histoire moderne ou d'une affaire quelconque touchant à leurs intérêts matériels, ils ne manqueraient pas d'employer tous les moyens de contrôle dont dispose la science pour arriver à reconnaître la teneur exacte du fait ou la signification précise et originelle des textes. Et quand il s'agit de leurs intérêts spirituels les plus sacrés, ils négligent ces précautions élémentaires pour eux-mêmes et, trop souvent, crient au scandale parce que d'autres, plus soucieux de la vérité et plus sincèrement respectueux de la parole du Christ,

mettent en œuvre toute leur intelligence et toutes leurs énergies pour en saisir la teneur originelle et la véritable signification! La masse des fidèles alléguera sans doute qu'elle n'a ni le loisir ni les connaissances nécessaires pour se livrer à ce travail de contrôle. Mais que dire des conducteurs spirituels qui ont justement pour mission d'éclairer les fidèles et qui ne veulent pas se donner la peine d'appliquer aux documents mêmes sur lesquels ils fondent tout leur enseignement, les principes élémentaires en dehors desquels il n'y a plus, de l'aveu unanime, ni vérité historique, ni saine interprétation des textes!

Bien loin d'être une impiété, la critique historique des évangiles est un devoir, notamment pour ceux que de longues études ont mis à même de connaître, mieux que d'autres, les questions parfois très délicates qu'elle soulève. L'une des plus graves, assurément, est celle de l'origine littéraire et de la valeur historique du quatrième évangile. Il suffit d'une lecture rapide des évangiles pour s'assurer que ce dernier diffère des trois autres infiniment plus que ceux-ci ne diffèrent entre eux. Les trois premiers évangiles, tout en ayant chacun son caractère propre bien déterminé, appartiennent au même genre littéraire et se composent de matériaux similaires : ce sont des récits plus ou moins populaires de dires et de gestes de Jésus, dans lesquels il est aisé de reconnaître des groupements de maximes, de paraboles, de miracles, transmis tout d'abord par la tradition orale et qui se sont agglutinés d'une façon naturelle et spontanée, en vertu de leurs affinités réciproques, soit dans la mémoire populaire, soit dans des recueils primitifs utilisés par les rédacteurs de nos évangiles actuels. Ils sont construits sur un même

plan fondamental, avec des développements et des compléments plus ou moins étendus. Ils peuvent être disposés en colonnes parallèles qui se correspondent dans des proportions variables, mais suffisantes pour qu'on ait pu leur donner le nom commun d' « évangiles synoptiques » et pour que l'on puisse dégager de leur triple récit du ministère de Jésus, une figure du Christ et un Évangile du Christ qui présentent une unité essentielle.

Le quatrième évangile, au contraire, forme à lui seul un groupe à part. La personne même du Christ y est autre que dans les évangiles synoptiques ; le fond et la forme de son enseignement ne sont plus les mêmes que dans les récits des trois premiers évangélistes et l'histoire du ministère de Jésus y est présentée d'une manière nettement différente. Tandis que les variantes des évangiles synoptiques entre eux n'affectent pas le dessin général de la personne et de l'enseignement de Jésus, on retire, au contraire, d'une lecture attentive du quatrième évangile l'impression bien claire que sa relation touchant cette même personne et ce même enseignement est, sur un grand nombre de points essentiels, incompatible avec celle des trois autres récits canoniques et qu'il faut, par conséquent, choisir entre son témoignage et celui des trois premiers évangiles. Cette impression est-elle fondée ? Seule une comparaison minutieuse des documents pourra l'établir. Il est puéril de prétendre s'y soustraire par quelques considérations générales.

Ce qui aggrave la portée du contraste, c'est que la tradition ecclésiastique est à peu près unanime à attribuer la rédaction du quatrième évangile à l'apôtre Jean, en sorte que ce témoignage peut prétendre à compenser par une

qualité exceptionnelle son isolement dans le recueil des quatre évangiles. Marc et Luc, en effet, n'étaient pas des apôtres ; ils apportent l'écho de la prédication apostolique. Quant à Matthieu, il a fait partie du groupe des premiers disciples de Jésus ; mais, d'une part, il ne passe pas pour avoir vécu autant que Jean dans l'intimité de Jésus et, d'autre part, il n'est pas douteux que le premier évangile, sous la forme où nous le lisons dans le Nouveau Testament, n'est plus l'œuvre originale de l'apôtre Matthieu. Il a en tous cas subi des remaniements avant d'arriver à sa rédaction définitive. Si le quatrième évangile a réellement été écrit par l'apôtre Jean, il est clair que sa relation de la vie et de l'enseignement de Jésus possède une autorité toute particulière, non pas décisive assurément — car nous verrons que les conditions dans lesquelles la tradition fait composer l'évangile par l'apôtre dans son extrême vieillesse offrent bien peu de garanties de fidélité historique, — mais cependant encore considérable.

La tradition ecclésiastique est-elle fondée en ce qui le concerne? Le quatrième évangile est une œuvre anonyme. Il ne se donne pas lui-même comme un écrit composé par Jean l'apôtre. Il lui a été attribué par des écrivains ecclésiastiques du second siècle. On doit rechercher par qui et comment. Cette attribution n'est après tout qu'une hypothèse, très ancienne assurément, mais voisine de plusieurs hypothèses analogues reconnues fausses depuis lors. Depuis que la critique a commencé d'appliquer sa méthode aux textes du Nouveau Testament, sans se préoccuper des considérations ecclésiastiques ou confessionnelles dénuées de toute autorité dans la question, un nombre toujours croissant d'historiens et d'exégètes a

reconnu qu'elle est insoutenable. Ce n'est donc pas une nouveauté de montrer que le quatrième évangile ne peut pas être l'œuvre de l'apôtre Jean; ceux-là seulement qui sont tout à fait étrangers à l'étude scientifique des origines du Christianisme, pourraient encore taxer de téméraire une semblable assertion. Mais, s'il y a beaucoup de savants travaux sur la question, où les historiens et les exégètes de profession trouvent de précieux renseignements, il n'y a pas, notamment en français, de livre qui, tout en procédant selon les exigences de la méthode scientifique et en dehors de toute considération apologétique traditionnelle, permette à un homme instruit, non spécialement théologien, de saisir l'ensemble de la question johannique et d'apprécier les raisons pour lesquelles la majorité des hommes compétents repoussent aujourd'hui l'origine directement apostolique du quatrième évangile[1].

C'est ce livre que j'ai l'ambition de faire. Je ne me dissimule pas ce qu'il y a de périlleux dans une pareille entreprise. Si elle ne présentait pas de très grandes difficultés elle aurait été déjà tentée. La principale, c'est la nécessité d'initier le lecteur à la pensée religieuse et théologique du monde judéo-hellénique ou judéo-alexandrin. Celle-ci pénètre le quatrième évangile. De l'aveu unanime elle a

1. Je n'ai garde d'oublier ici les pages dans lesquelles mon père, M. Albert Réville, a magistralement condensé le résultat de ses études sur ce redoutable problème, dans le premier volume de son *Jésus de Nazareth* (p. 330 à 360; voir aussi 2e vol., p. 477 à 486). En consacrant au même sujet un livre spécial, je me propose simplement d'apporter un complément d'informations à l'enquête historique ouverte dans notre littérature française. L'ouvrage le plus complet que nous ayons en français à l'appui de l'attribution traditionnelle du quatrième évangile à l'apôtre Jean, est celui de M. F. Godet : *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, 3e édition, Paris, Fischbacher, 1881, 3 vll.

exercé une action décisive sur la pensée et sur le langage de l'évangéliste. Or, quoique son empreinte soit profondément inscrite dans la première théologie chrétienne, la pensée judéo-hellénique est tellement étrangère à la nôtre qu'il est extrêmement difficile de nous familiariser avec elle à moins d'un commerce prolongé. La plupart de ceux qui parlent du quatrième évangile font du mauvais travail, parce qu'ils ne peuvent pas le situer dans son véritable milieu historique. Avant de me risquer à écrire ces pages, j'ai en quelque sorte fait des expériences préalables, soit en traitant le même sujet à l'École des Hautes-Études, à la Sorbonne, soit en l'exposant dans une série de conférences publiques à l'Université de Genève. J'espère que les lecteurs feront au livre un accueil aussi bienveillant que les auditeurs aux conférences et les élèves au cours.

Un double problème se pose devant nous : Le quatrième évangile est-il authentique, au sens traditionnel, c'est-à-dire est-il l'œuvre de l'apôtre Jean? Et : Le quatrième évangile est-il une relation historiquement fidèle de la vie et de l'enseignement de Jésus? Ces deux questions sont connexes, mais elles ne se confondent pas : un évangile peut ne pas être l'œuvre d'un apôtre et néanmoins nous donner une relation d'une valeur historique fort plausible, comme l'évangile de Marc ou celui de Luc, tandis qu'il pourrait être l'œuvre d'un apôtre et néanmoins ne nous apporter qu'une relation incomplète de la vie et de l'enseignement de Jésus, rédigée sous l'empire de certaines préoccupations ou de certaines idées préconçues qui peuvent être de nature à altérer gravement la fidélité du récit.

Voici la marche que nous nous proposons de suivre dans notre enquête. Nous exposerons d'abord la tradition ecclésiastique relative à l'apôtre Jean et à son activité littéraire. Nous la soumettrons à un examen critique. Après nous être rendu compte de sa valeur, dans son ensemble, nous étudierons de plus près les témoignages de l'Église primitive en faveur de l'origine johannique du quatrième évangile en particulier, et nous verrons de quel poids ils doivent peser dans la balance de l'historien moderne. Nous aborderons alors l'étude analytique de l'évangile lui-même : d'abord le prologue ou la partie philosophique, que nous rapprocherons de la philosophie religieuse judéo-hellénique telle que nous la font connaître les œuvres de Philon le Juif, ensuite le corps même de l'évangile dont nous comparerons le récit avec celui des évangiles synoptiques. Enfin, en nous occupant du chap. 21 qui est un appendice rajouté à l'écrit primitif, nous rechercherons quel est le témoignage fourni par l'évangile lui-même sur son auteur. Il ne nous restera plus dès lors qu'à dégager de l'ensemble de ces études une appréciation motivée de la nature du quatrième évangile et de sa valeur historique et morale.

LE QUATRIÈME ÉVANGILE

PREMIÈRE PARTIE

LA TRADITION JOHANNIQUE

CHAPITRE PREMIER

L'apostolat de Jean d'après l'histoire et d'après la tradition.

Si nous n'avions pas d'autres documents sur la personne et l'œuvre de l'apôtre Jean que les écrits du Nouveau Testament qui lui sont attribués par la tradition de l'Église, nous ne saurions même pas qu'il ait jamais existé. Ces écrits, en effet, sont anonymes, à l'exception de l'*Apocalypse*, et ici même il n'y a pas la moindre indication que Jean « le voyant » soit Jean « l'apôtre ». Ils ne mentionnent même pas son nom. Nous ne connaissons l'histoire d'un apôtre nommé Jean, en Galilée et à Jérusalem, que par les évangiles synoptiques, par les *Actes des Apôtres* et par une épître de saint Paul. Nous ne lui attribuons une activité littéraire que sur la foi de certains écrivains chrétiens du milieu et de la fin du second siècle, dont le témoignage a fait autorité pour l'Église.

Les synoptiques, fort heureusement, fournissent suffisamment de renseignements pour que l'on puisse reconstituer la personnalité de l'apôtre. Jean, fils de Zébédée, est pêcheur sur

le lac de Génésareth, quand Jésus commence la prédication de l'Évangile en Galilée. Son frère aîné[1], Jacques, et lui éprouvent très vivement, comme Simon Pierre et André, la puissante attraction de Jésus. Ils quittent leurs filets pour le suivre et désormais ils seront à lui pour toujours. Ils sont devenus des pêcheurs d'hommes, des apôtres (*Matth.*, **4**, 21; **10**, 2; *Marc*, **1**, 19; *Luc*, **5**, 10). Apôtres, ils le sont même à un degré tout particulier. Simon Pierre, Jacques et Jean, quelquefois aussi André, forment le petit groupe des disciples les plus intimes, auxquels Jésus donne ses enseignements les plus confidentiels et qu'il garde auprès de lui dans les moments les plus solennels de son ministère : ce sont eux qui recueillent les révélations de leur maître sur les choses finales (*Marc*, **13**); ce sont eux qui assistent à la transfiguration et qui reçoivent ainsi comme un avant-goût de la glorification du Messie (*Matth.*, **17**, 1 et parall.). Ce sont Pierre et Jean que Jésus charge de lui préparer la Pâque (*Luc*, **22**, 7 et suiv.); ce sont Pierre, Jacques et Jean qui accompagnent le Christ à Gethsémané à l'heure de son agonie (*Matth.*, **26**, 37).

Jacques et son frère Jean sont non seulement des hommes au cœur chaud, qui se donnent à leur maître avec le complet dévouement des âmes simples. Ils sont aussi de tempérament ardent. Jésus les a surnommés Boanêrgès, c'est-à-dire « fils du tonnerre » (*Marc*, **3**, 17) et diverses anecdotes illustrent ce jugement : quand les habitants d'une bourgade samaritaine refusent d'héberger Jésus et ses disciples, parce qu'ils ne veulent rendre aucun service à des gens qui se rendent à Jérusalem, Jacques et Jean proposent de faire descendre le feu du ciel, à l'exemple d'Élie, pour consumer ces méchants (*Luc*, **9**, 54). Quand Jean rencontre un homme qui chasse les démons au

1. Quand les deux frères sont cités ensemble, Jacques est toujours nommé le premier. Sur la possibilité d'un lien de parenté entre Salomé, considérée comme mère de Jacques et de Jean, et Marie, mère de Jésus, voir Th. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, t. II, p. 453 et suiv.

nom de Jésus, mais qui refuse d'aller avec les autres disciples, il veut l'empêcher de continuer son œuvre de guérison, parce qu'il n'admet pas que l'on puisse faire du bien au nom du Christ, à moins de le suivre (*Marc*, **9**, 38 et suiv.; *Luc*, **9**, 49).

Les deux frères, enfin, sont ardemment pénétrés d'espérances apocalyptiques juives. Ils aspirent à occuper les places d'honneur, à la droite et à la gauche du Messie, lors de son retour glorieux et s'attirent ainsi les reproches des autres disciples et la sublime réponse de Jésus : « Celui qui veut devenir grand parmi vous sera votre serviteur et celui qui veut être le premier parmi vous, sera esclave de tous ; car le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie pour la rançon de beaucoup » (*Marc*, **10**, 35-45; *Matth.*, **20**, 20-28).

Tous ces détails, épars dans les trois évangiles synoptiques, sans aucun souci de tracer un portrait, s'harmonisent très bien et font ressortir la personnalité de l'apôtre Jean, en relief d'un dessin très ferme, dont le témoignage des *Actes* et celui de saint Paul nous donnent la réplique. Dans la première communauté de Jérusalem Jean occupe à côté de Pierre une situation prépondérante qui convient bien au disciple intime de Jésus : sur la liste des onze apôtres qui se réunissent dans la chambre haute il occupe le second rang (*Actes*, **1**, 13) ; il est envoyé avec Pierre en Samarie pour imposer les mains et communiquer le Saint-Esprit aux Samaritains qui avaient été baptisés au nom de Jésus (**8**, 14-17). Il harangue la foule avec Pierre dans le temple de Jérusalem (**4**, 1 ; **5**, 25). De même que Pierre, il est demeuré fidèle aux pratiques de la piété juive. Avec les autres fidèles il se trouve régulièrement, chaque jour, dans le temple (**2**, 46 ; **5**, 12) ; il observe les heures rituelles de la prière (**3**, 1). Il est resté un homme du peuple, sans instruction ; les notables, les anciens et les scribes s'étonnent de ce que des illettrés et des esprits simples, comme Pierre et Jean, puissent déployer tant d'assurance en parlant au peuple de leur foi en Jésus le Messie (**4**, 13).

La valeur historique du livre des *Actes*, pour ce qui concerne la communauté primitive de Jérusalem, est assurément sujette à caution. La première partie du récit est un document de seconde ou de troisième main dont il faut user avec circonspection. Encore ne convient-il pas de pousser le scepticisme à l'excès. Les détails peuvent être déjà altérés; les grandes lignes du tableau paraissent exactes. D'ailleurs, ce qu'il importe surtout de constater ici, c'est que, pour l'auteur du Livre des *Actes*, l'apôtre Jean est un des conducteurs spirituels de la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem, communauté peu favorable à l'universalisme paulinien et fermement attachée aux espérances apocalyptiques en un prochain retour du Christ glorieux sur la terre pour y établir le Royaume de Dieu terrestre. L'apôtre Paul, écrivant aux Galates, confirme ce jugement en citant Jean parmi les « colonnes » de la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem, à côté de Pierre et de Jacques, le frère du Seigneur (et non le frère de Jean) qui est connu dans l'histoire comme le représentant classique du christianisme judaïsant (*Gal.*, 2, 9). Or, l'Épître aux Galates nous apporte un témoignage de première main, d'une autorité historique assurée. Elle date vraisemblablement de l'an 56[1]. A cette époque l'apôtre Jean devait être âgé de quarante-cinq à cinquante ans au moins. On ne saurait admettre, en effet, qu'il eût moins de vingt ans quand Jésus fut crucifié ($\pm$ 30). Aux approches de la cinquantaine il est donc dans les mêmes dispositions que dans sa jeunesse; il peut encore être considéré comme un représentant du judéo-christianisme. Quant au Livre des *Actes*, il n'a certainement pas été rédigé avant que l'apôtre Jean eût dépassé la soixantaine. Cependant il ne contient pas la moindre indication que Jean ait renoncé

1. D'après M. Harnack, elle serait de l'an 53 ou 52. Dans la question qui nous occupe cette différence de trois ans est peu importante. Nous ne croyons pas, d'ailleurs, que M. Harnack ait réussi à justifier suffisamment sa nouvelle chronologie de la vie de saint Paul.

à son attitude judéo-chrétienne en parvenant à un âge plus avancé. Sans doute, l'auteur n'était pas obligé de parler des apôtres après la période dans laquelle il circonscrit son récit. Cependant, si Jean s'était rallié complètement à l'universalisme paulinien et à une théologie spéculative apparentée à celle de Paul, une simple mention de cette évolution ultérieure eût singulièrement servi la cause que les *Actes* préconisent. La lecture des *Actes* laisse l'impression bien nette que l'auteur de ce livre n'avait pas connaissance d'un Jean nouveau, continuateur de l'œuvre de Paul.

Mais ne nous encombrons pas d'hypothèses inutiles. Tenons-nous en à ce qui est dûment attesté par les écrits du Nouveau Testament où il est parlé de Jean l'apôtre. Nous pouvons l'y suivre jusque dans la plénitude de son âge mûr et nous constatons qu'il est resté fidèle à ses convictions judéo-chrétiennes et à sa foi messianique d'homme simple.

A côté du Jean que nous fait connaître le Nouveau Testament, il y en a un autre dont parlent différents auteurs du milieu et de la deuxième moitié du second siècle, un Jean qui aurait émigré en Asie Mineure [1], qui aurait exercé une sorte de patriarcat sur les églises chrétiennes de l'Asie grecque, qui aurait vécu pendant de longues années à Éphèse, qui serait sorti indemne d'un bain dans l'huile bouillante à Rome, qui aurait subi un exil à Patmos, qui serait devenu un savant idéaliste, tout pénétré de philosophie, sans avoir renoncé pour cela à son matérialisme apocalyptique et qui, après avoir écrit l'*Apocalypse*, le IVe évangile et les trois épîtres johanniques, serait mort à Éphèse dans les premières années du règne de Trajan (98-117), au terme d'une belle et glorieuse vieillesse. Encore laissons-nous de côté les traditions légendaires qui le

1. D'après Eusèbe, *H. E.*, III, 5, 2, les apôtres auraient quitté Jérusalem, en même temps que les autres membres de la première communauté, avant l'explosion de la guerre contre les Romains, donc vers l'an 66.

font voyager chez les Parthes et aux Indes et les récits merveilleux dont sont émaillés les *Actes de Jean* dans la version gnostique de Leucius Charinus ou dans l'adaptation catholique de Prochore.

Il y a là comme une seconde vie de l'apôtre, se distinguant de la première par une complète métamorphose intellectuelle et séparée d'elle par un vaste hiatus chronologique. Tout ce que les auteurs sérieux nous en disent se concentre sur l'extrême vieillesse de cette longue existence, depuis les dernières années de Domitien jusqu'aux premières années de Trajan, entre l'an 90 et l'an 100. Il subsiste ainsi dans la tradition ecclésiastique une nuit opaque, une période de trente à quarante ans, presque la durée d'une vie d'homme, entre le moment où Paul mentionne Jean pour la dernière fois dans l'*Épître aux Galates* et le moment où il reparaît, s'il faut croire des auteurs qui écrivent eux-mêmes près d'un siècle après les événements dont ils parlent. Et sur cette période intermédiaire, aucun renseignement, même légendaire, ne nous est parvenu. Il semble que l'apôtre a disparu pendant plusieurs décades. On avouera qu'il n'est pas nécessaire d'être un hypercritique pour aborder avec circonspection des traditions qui se présentent dans de pareilles conditions.

Tout ce que nous connaissons de l'ancienne littérature chrétienne, jusque vers le milieu du second siècle, s'inscrit en faux contre elles. Laissons, si l'on veut, la Ire *Épître de Pierre*, adressée, vers l'an 80, aux églises d'Asie, pour les exhorter à demeurer fidèles au Christ malgré des souffrances imméritées, et qui ne souffle mot de l'activité de l'apôtre Jean dans ces régions. Il y a, en effet, encore des historiens qui en maintiennent l'authenticité et qui la font remonter par conséquent avant la venue présumée de Jean en Asie. Mais voici les *Épîtres pastorales*. Elles ne contiennent même pas la plus lointaine allusion à l'espèce de primauté apostolique exercée par l'apôtre Jean pendant une trentaine d'années dans ces

églises d'Asie à qui elles adressent de pressantes exhortations pour le maintien de la saine doctrine. Un pareil silence de la part de disciples de Paul, à qui l'appui d'un apôtre tel que Jean, converti à l'universalisme de leur maître, eût apporté le meilleur de tous les arguments, est-il concevable?

Voici l'*Épître de Clément Romain aux Corinthiens*. Celle-ci peut être datée avec certitude. Elle est des dernières années du second siècle. Elle est destinée à rétablir l'ordre dans la communauté de Corinthe. L'auteur y revient à plusieurs reprises sur l'obligation stricte pour les chrétiens de demeurer fidèles à la sainte règle de la tradition. Il fait appel aux principes posés par les apôtres pour le choix des évêques et des diacres (ch. **42, 44, 47**) et il parle d'eux comme de gens appartenant au passé. Il est de toute évidence que pour Clément il n'y a plus d'apôtre vivant au moment où il écrit. Il rappelle les souffrances endurées par Pierre et par Paul, par suite de la méchanceté des hommes, mais il ne sait rien de souffrances infligées à Jean (ch. 5). Jean n'existe pas pour lui, quoique, si la tradition ecclésiastique était fondée, ce même Jean fût, au contraire, à cette époque, la grande autorité des églises grecques d'Asie, avec lesquelles la ville commerçante de Corinthe était en constants rapports de voisinage !

Voici les *Épîtres d'Ignace d'Antioche*. Elles ont été écrites vers l'an 115, dans les églises mêmes sur lesquelles Jean aurait exercé son épiscopat général, par un partisan exalté de l'autorité épiscopale. Frappé du désordre ecclésiastique dont ces églises sont affligées, Ignace épuise toutes les métaphores d'une imagination orientale pour supplier ses lecteurs de rester bien unis autour de leurs évêques. Si l'on en croit la tradition que nous étudions, l'apôtre Jean n'est mort que depuis peu d'années. Son souvenir doit encore être vivant dans toutes les mémoires. C'est lui qui a instruit et installé les évêques de la région. Eh ! bien, pas un mot le concernant ne figure dans les épîtres ! Pas même la moindre allusion ! Pas

un appel à son enseignement! Pas une invocation de son autorité! Bien plus : cet Ignace, qui n'a d'autre souci que d'assurer l'union des fidèles en élevant le pouvoir de l'évêque dans chaque communauté au-dessus de toute contestation, n'a pas encore la moindre notion de l'institution apostolique de l'épiscopat [1]. Quand il écrit aux chrétiens d'Éphèse, il les loue d'avoir toujours marché d'accord avec les apôtres en Christ et il s'excuse, lui, condamné, d'écrire à des gens qui ont été initiés au christianisme par Paul (ch. **11** et **12**). Mais de Jean qui aurait vécu de longues années à Éphèse, y aurait dirigé l'Église et y serait mort, pas un mot!

Voici l'*Épître de Polycarpe aux Philippiens,* contemporaine des précédentes. Polycarpe nous est présenté par la tradition ecclésiastique comme disciple de l'apôtre Jean et ayant été investi, par lui, d'un apostolat sur l'Asie, et cela très certainement avant la rédaction de son épître. Or, de tout ceci pas la moindre trace dans le seul écrit que nous possédions de lui. Sa lettre, assez insignifiante, est bourrée de réminiscences des épîtres pauliniennes, de I *Pierre*, des *Épîtres pastorales*, de l'*Épître de Clément aux Corinthiens,* mais de Jean et de sa théologie si originale il n'y a rien, car la déclaration du début du ch. **7**, sur laquelle nous reviendrons plus loin en parlant des Épîtres johanniques, peut au besoin prouver que Polycarpe connaissait ces épîtres, mais ne peut assurément passer pour une preuve que Polycarpe les tenait pour l'œuvre de son maître Jean, pas plus que, si l'un de nous cite une parole de M. Renan ou de M. Harnack, cela ne prouve qu'il ait vécu dans l'intimité de Renan ou de Harnack, dans le même pays et dans la relation de disciple à maître. Ce sont là des enfantillages auxquels il faudrait une fois pour toutes renoncer dans l'histoire des origines du christianisme. Le fait incontestable, c'est qu'il n'y a aucun rapport entre la théologie de

1. Cf. mes *Origines de l'Épiscopat*, t. I, p. 517 et 518.

Polycarpe et celle que l'apôtre Jean aurait enseignée en Asie et qu'il n'y a, dans son épître, aucun souvenir d'une relation quelconque avec l'apôtre Jean.

Mais alors, où est l'écrit antique par lequel l'activité de l'apôtre Jean en Asie-Mineure soit confirmée ou qui puisse seulement se concilier avec elle ? Il n'y en a pas. *Argumentum e silentio*, réplique-t-on; cela ne porte pas. Pardon, tout dépend des conditions. Il serait fâcheux de conclure, du fait qu'Ignace ou Polycarpe ne parlent pas de Barnabas ou d'Apollos, que ceux-ci n'ont pas existé. Ignace et Polycarpe n'avaient, en effet, aucune raison d'en parler. Mais lorsqu'ils se taisent obstinément sur Jean et sur son apostolat en Asie, partout où ils devaient de toute nécessité en parler et lorsque ce même silence caractéristique s'observe chez tous les écrivains à nous connus de la même époque, alors que tous auraient dû, au contraire, faire le plus grand cas de cette longue carrière apostolique, nous sommes en droit de conclure qu'ils n'en avaient aucune connaissance.

Que valent maintenant les affirmations des écrivains de la fin du second siècle, sur lesquels se fonde l'opinion traditionnelle de l'Église? C'est ce que nous allons examiner en tâchant de débrouiller le plus possible les obscurités inhérentes au sujet.

Le principal témoin, ici, à proprement parler le seul qui mérite d'être pris en sérieuse considération, c'est Irénée. Non seulement il affirme que le quatrième évangile a été écrit par Jean, le disciple du Seigneur, à Éphèse, pour combattre l'enseignement de Cérinthe et celui des Nicolaïtes (*Adv. haer.*, III, 1, 1 et 11, 1), mais à mainte reprise il revient sur les relations personnelles entre l'apôtre Jean et les anciens qui avaient encore pu recueillir en Asie-Mineure les instructions apostoliques. Irénée, on le sait, est le plus illustre défenseur de la tradition catholique primitive, telle qu'elle s'est constituée en règle de foi autour de la formule du baptême contre les

doctrines divergentes, notamment contre les doctrines des gnostiques. Il a écrit aux environs de l'an 180 une copieuse réfutation de la fausse science, ordinairement citée sous le nom *Adversus haereses*, que nous ne possédons plus qu'en traduction latine, sauf pour les passages cités dans l'original grec par d'autres auteurs. Son but essentiel est de montrer que la tradition catholique, telle qu'elle existe de son temps, est la seule qui se soit transmise régulièrement et qui offre des garanties d'authenticité, tandis que les doctrines de ses adversaires ne sont que le produit de leur imagination ou de leur mauvaise foi. C'est pourquoi il en appelle à la succession régulière des évêques dans l'Église de Rome, fondée par les deux apôtres Pierre et Paul; c'est pourquoi, également, il se réclame, toutes les fois qu'il le peut, du témoignage de gens qui ont encore connu des apôtres ou des disciples immédiats d'apôtres. Cette garantie matérielle et tout extérieure lui paraît de beaucoup préférable à aucune autre et, comme il ne brille pas précisément par un sens critique très aiguisé, il gobe avec béatitude les traditions les plus stupides, lorsqu'elles lui parviennent par ce canal.

« Tous les presbytres (anciens) », s'écrie-t-il au l. II, ch. 22, § 5, « qui ont frayé en Asie avec Jean, le disciple du Seigneur, témoignent que Jean leur a transmis ces choses; car il demeura avec eux jusqu'aux temps de Trajan. Quelques-uns même d'entre eux n'ont pas vu seulement Jean, mais aussi d'autres apôtres et ils ont entendu d'eux ces mêmes choses et en rendent compte de la même manière. Qui vaut-il le mieux croire, de ceux-ci ou de Ptolémée (un gnostique de l'école de Valentin) qui n'a jamais vu d'apôtres et qui n'a même pas approché en songe de la trace d'un apôtre? » Voilà un témoignage écrasant et qui ne laisse rien à désirer comme netteté. Mais quelles sont « ces choses » que les presbytres d'Asie ont recueillies de la bouche même de Jean et d'autres apôtres? C'est que Jésus, baptisé à trente ans, ne s'est pas borné à un

ministère d'un an, parce qu'à cet âge-là on n'est pas encore un maître, mais qu'il a enseigné de trente à cinquante ans, parce qu'il devait sanctifier par sa parole tous les âges de la vie humaine! Est-il exagéré de dire qu'Irénée ne brillait pas par l'esprit critique?

Il convient de ne pas l'oublier pour apprécier à leur juste valeur deux autres passages plus graves, dans lesquels Irénée fait appel à des souvenirs personnels. Eusèbe a conservé un fragment d'une lettre que l'évêque de Lyon écrivit à un certain Florinus, prêtre romain, pour le détourner de l'hérésie valentinienne : « Quand j'étais encore enfant je t'ai vu », lui écrit-il, « dans la Basse-Asie, auprès de Polycarpe, brillant dans son entourage et t'efforçant d'être en bon renom auprès de lui. Je me souviens mieux, en effet, des choses d'alors que des événements plus rapprochés. Ce que nous apprenons comme enfants grandit avec l'âme et s'unit à elle, de sorte que je pourrais dire l'endroit où le bienheureux Polycarpe s'asseyait pour disserter, ses allées et venues, sa manière de vivre, la forme de son corps, les discours qu'il adressait au peuple, comment il racontait ses relations avec Jean et avec les autres qui avaient vu le Seigneur, comment il remémorait leurs paroles et ce qu'il avait entendu d'eux concernant le Seigneur, ses miracles, son enseignement et de quelle façon ce qu'il prêchait comme le tenant des témoins oculaires de la vie du Verbe concordait entièrement avec les Écritures. J'écoutais déjà alors avec zèle toutes ces choses par la miséricorde de Dieu, les inscrivant non sur du papier, mais dans mon cœur et, par la grâce de Dieu, je les rumine avec zèle » (*Hist. eccl.*, V, 20, 5 à 7). — Et ailleurs, dans le Traité *contre les Hérésies* (III, 3, 4), il revient sur le même sujet en ces termes : « Polycarpe n'a pas seulement été instruit par des apôtres et n'a pas seulement frayé avec beaucoup de ceux qui ont vu le Christ, mais encore il a été établi par des apôtres évêque sur l'Asie, dans l'église à Smyrne, et nous l'avons vu nous-même

dans notre premier âge; car il a duré beaucoup, il est mort tout à fait vieux, en rendant glorieusement un très noble témoignage. Il a toujours enseigné ce qu'il avait appris des apôtres, ce qui est la tradition de l'Église et ce qui seul est la vérité [1]. »

La préoccupation apologétique, on le voit, ne l'abandonne jamais. Qu'il s'agisse de sauver Florinus de l'hérésie ou de confondre Valentin et Marcion, il lui importe toujours avant tout de bien établir que dans son enfance il a encore connu quelqu'un qui avait lui-même connu des apôtres et des témoins oculaires de la prédication du Christ. Il faut espérer que les enseignements qu'Irénée ruminait depuis son enfance étaient de meilleur aloi que ceux dont les presbytres du passage précédent attribuaient la paternité à l'apôtre Jean. Mais on a le droit d'en douter. Car à ses yeux les enseignements que Polycarpe tenait des apôtres se couvraient avec ceux que les presbytres tenaient des apôtres et toutes les fois qu'il nous en présente quelque spécimen, on reste abassourdi devant la crédulité du brave homme.

Les faits allégués sont matériellement possibles. Polycarpe est mort martyr à Smyrne en l'an 155 au plus tôt [2], peut-être seulement en 166. D'après le récit de son martyre il était âgé de quatre-vingt-six ans [3]. Il serait donc né soit en 69, soit en 80.

1. Dans ce même passage Irénée raconte l'anecdote suivante bien caractéristique de sa tendance : « Il y en a qui lui (i. e. à Polycarpe) ont entendu dire que Jean, le disciple du Seigneur, comme il était allé se baigner à Éphèse, ayant aperçu, à l'intérieur de l'établissement de bains, Cérinthe, sortit aussitôt sans s'être lavé, en s'écriant : Fuyons, de peur que l'établissement ne s'écroule, puisque Cérinthe, l'ennemi de la vérité, s'y trouve. »

2. Voir Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur*, t. I, p. 334 à 356, qui donne le 23 février 155. Cependant ce résultat n'est pas assuré. Il est encore permis de préférer la date de 166. Cfr. ma dissertation, *De anno dieque quibus Polycarpus Smyrnae martyrium tulit* (Genève, 1880) : les raisons qui y sont exposées en faveur de l'an 166 gardent leur valeur, mais la discussion de l'hypothèse de M. Waddington n'est plus au courant de l'état actuel de la question.

3. *Martyrium Polycarpi*, ch. 9 : « Je le sers (scil. le Seigneur) depuis

Dans les deux hypothèses il a pu entendre, comme jeune homme, des vieillards qui avaient eux-mêmes personnellement connu le Christ. Irénée, d'après la chronologie la plus vraisemblable, est né en Asie-Mineure entre 130 et 140[1], à une époque où Polycarpe jouissait déjà de toute sa notoriété parmi les chrétiens. Il n'y a donc aucune raison de contester *a priori* la véracité du témoignage d'Irénée. Mais il est permis de se demander s'il ne s'est pas illusionné sur la nature de ses souvenirs d'enfance, en les ruminant à seule fin de confondre ses adversaires. Le fait n'est pas rare.

On remarquera d'abord qu'Irénée ne dit pas avoir été disciple de Polycarpe, mais seulement l'avoir vu et l'avoir entendu, alors qu'il était lui-même enfant. C'est ce qui explique pourquoi nous ne trouvons nulle part dans ses écrits de souvenirs précis des enseignements qui lui viennent de Polycarpe et, par l'intermédiaire de celui-ci, des apôtres d'Asie-Mineure, mais simplement des appels généraux à l'autorité du vénérable Polycarpe qui avait encore reçu l'investiture apostolique. Et cependant combien précieux ces souvenirs eussent été pour lui dans la controverse ! Il ne connaît les choses d'Asie-Mineure et les traditions des presbytres que par des tiers, non pas d'une connaissance personnelle directe. Sa prétention, que Polycarpe ait été établi évêque « sur l'Asie dans l'église de Smyrne » par des apôtres, est d'une inexactitude historique flagrante. Même si l'on admet que Polycarpe soit devenu évêque à vingt ans, comme il est né au plus tôt en l'an 69, son avènement à l'épiscopat ne peut pas être antérieur à l'an 90. Où sont à cette date *les* apôtres qui auraient pu installer Poly-

86 ans ». M. Zahn (*Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Litteratur*, t. IV, p. 274) soutient qu'il faut compter ces 86 ans depuis le baptême de Polycarpe, de sorte qu'il aurait subi le martyre à Smyrne, en 155, étant centenaire. Il suffit de lire la description du martyre pour s'assurer que cette interprétation ne saurait être admise.

1. Harnack, *Chronologie*, I, p. 320 à 333, dit : entre 135 et 142. M. Zahn remonte plus haut de 20 à 25 ans, à tort, croyons-nous.

carpe dans sa charge[1]? L'*Épître à Polycarpe*, d'Ignace d'Antioche, qui est un panégyrique exalté du jeune Polycarpe et qui date des environs de l'an 115, ne fait pas même la plus lointaine allusion à cette investiture apostolique. D'ailleurs il suffit d'être tant soit peu versé dans l'histoire des origines de l'épiscopat pour savoir que l'institution d'un évêque pour l'Asie en l'église de Smyrne, à la fin du Ier siècle, est un grossier anachronisme. A mesure que l'on serre de près les assertions successives d'Irénée sur ses souvenirs d'enfance, on constate qu'elles ne peuvent pas être exactes.

On ne saurait le soupçonner de les avoir inventées ni d'avoir créé de toutes pièces l'histoire de ses relations avec Polycarpe et des relations de Polycarpe avec Jean, disciple du Seigneur, et avec d'autres témoins oculaires de Jésus. Mais à coup sûr il interprète mal ses souvenirs; il fait des confusions déplorables. Nous en avons par hasard une preuve très frappante en ce qui concerne le rôle de l'apôtre Jean en Asie-Mineure. Au cinquième livre de son Traité *contre les Hérésies* (ch. 33, § 4) il cite l'œuvre de Papias en ces termes : « Dans le quatrième de ses livres — il en a écrit cinq — *Papias, auditeur de Jean, compagnon de Polycarpe*, un homme antique, confirme ces choses par écrit. » Il s'agit de nouveau d'une de ces stupides traditions que les presbytres d'Asie-Mineure prétendent tenir de l'apôtre Jean (*ibidem*, § 3), d'après laquelle le Seigneur aurait enseigné ceci : dans le Royaume de Dieu triomphant il y aura une telle abondance que « les vignes auront chacune dix mille rejetons, chaque rejeton portera dix mille branches, chaque branche dix mille pousses, chaque pousse dix mille grappes, chaque grappe dix mille grains et chaque grain donnera vingt-cinq mesures de vin; et quand l'un des

1. A moins qu'il ne s'agisse d'*apôtres*, au sens large où le mot est employé dans la *Didaché* et ailleurs, sans affectation spéciale aux Douze? (Cfr. mes *Origines de l'Épiscopat*, t. I, p. 136 et suiv.). Mais alors le passage d'Irénée n'a plus aucune portée dans la question qui nous occupe.

saints s'approchera d'une grappe, une autre s'écriera : « Moi, « je suis meilleure; prends-moi, bénis par moi le Seigneur. »

Voilà ce qu'Irénée nous présente gravement, sur l'autorité de Papias, comme un enseignement du Christ transmis par l'apôtre Jean! Car alors même qu'il ne le dit pas expressément, pour lui le Jean dont Papias est l'auditeur, est bien l'apôtre. Seulement ici nous avons un autre témoin qui permet de contrôler Irénée. C'est Eusèbe. Lui aussi a lu Papias, mais il lit mieux qu'Irénée. Après avoir cité les paroles d'Irénée que nous avons transcrites ci-dessus en italiques, Eusèbe ajoute : « Papias, toutefois, dans la Préface de ses livres, ne prétend *nullement* avoir été un auditeur et un témoin oculaire des saints apôtres, mais il nous apprend qu'il a reçu les choses de la foi de la part de ceux qui avaient été en relations avec eux. Il s'exprime ainsi[1] : « Je n'hésiterai pas à « joindre pour toi à mes commentaires tout ce que j'ai bien « appris jadis des presbytres et ce dont je me souviens bien, pour « donner ainsi plus de force à la vérité. Moi, en effet, je ne pre- « nais pas plaisir, comme le font bien des gens, à écouter ceux « qui rapportent beaucoup de choses, mais ceux qui enseignent « les choses vraies; (je me complaisais) non pas en ceux qui se « rappelaient des préceptes de provenance étrangère, mais en « ceux qui transmettaient les instructions données pour la « foi de la part du Seigneur et qui proviennent de la vérité « même. S'il venait quelqu'un qui eût suivi les anciens, je re- « cherchais les paroles des anciens : ce que *disait* André, ou « Pierre, ou Philippe, ou Thomas, ou Jacques, ou Jean, ou Mat- « thieu ou quelque autre des disciples du Seigneur, ce que *disent* « Aristion et le presbytre Jean, les disciples du Seigneur. Car « j'estimais que le contenu des livres ne me servirait pas autant « que ce qui vient de la voix vivante et qui demeure. »

1. Ce qui suit est une citation textuelle de Papias. Celui-ci a écrit un ouvrage en cinq livres, malheureusement perdus, intitulé : *Explications de paroles du Seigneur*, probablement vers le milieu du second siècle.

Arrêtant ici la citation, Eusèbe continue son récit par l'observation très judicieuse que voici : « Il est digne de remarque ici qu'il mentionne deux fois le nom de Jean ; la première fois il le range avec Pierre, Jacques, Matthieu et les autres apôtres, montrant clairement qu'il s'agit de l'évangéliste ; l'autre Jean, dans un membre de phrase distinct, il le range avec d'autres à côté du groupe des apôtres, plaçant avant lui Aristion, et il le nomme sagement presbytre. Ceci vient à l'appui de ceux qui disent qu'il y a eu en Asie deux homonymes et qu'il y a deux tombeaux à Éphèse dont chacun est encore aujourd'hui appelé le tombeau de Jean. »

Ce témoignage formel établit, en effet, qu'il y a eu en Asie-Mineure un personnage nommé Jean, qui n'était pas l'apôtre, mais Jean l'ancien, sans doute disciple des apôtres puisque Papias le consulte pour savoir la tradition authentique concernant Jésus. Ce Jean doit même avoir été un presbytre notable puisqu'il est le seul, avec Aristion, que Papias cite expressément dans le groupe collectif des presbytres auprès desquels il se renseigne. D'autre part, il ressort clairement des déclarations de Papias qu'il n'a jamais entendu directement Jean l'apôtre. Il le range, avec Pierre et les autres apôtres nommés, dans la catégorie de ceux dont les presbytres lui faisaient connaître les enseignements. On remarquera la distinction très nette des temps : quand il s'agit des apôtres, Papias emploie l'aoriste : τί εἶπεν, ce que *disait* ; quand il s'agit d'Aristion et de Jean le presbytre, il emploie le présent : τί λέγουσιν, ce que *disent*[1].

1. M. Th. Zahn a cherché à plusieurs reprises à établir que Papias n'entend parler que d'un seul Jean. Voir *Einleitung in das N. T.*, t. II, p. 204 et pp. 216 sqq.. Mais à moins d'accuser Eusèbe d'avoir falsifié le texte de Papias, je ne vois pas comment il est possible de l'éluder. Même en admettant l'hypothèse de M. Hausleiter (*Theol. Literaturblatt*, 1896, col. 467) que le mot *Jean* aurait été interpolé dans l'énumération des noms d'apôtres, on ne supprimerait pas que le presbytre Jean est cité à part des autres, avec Aristion, et n'est pas mis par Papias dans la même catégorie qu'André, Pierre et les autres. Si l'un

Voilà qui est capital. Il est bien clair, en effet, que si l'apôtre Jean avait vécu en Asie-Mineure jusque vers l'an 100 et y avait représenté pendant de longues années cette tradition vivante que Papias préfère à la tradition écrite, celui-ci n'aurait pas manqué de recourir à la source directe plutôt qu'au canal dérivé du presbytre Jean. Le fait que Papias met l'apôtre Jean dans la même catégorie que les apôtres André, Philippe, Thomas, Jacques ou Matthieu qui n'ont jamais exercé aucune activité missionnaire en Asie-Mineure, montre bien que, pour lui, il n'y avait aucune relation spéciale entre cet apôtre et son pays. Et, d'autre part, la révélation qu'il nous apporte de l'activité missionnaire d'un autre Jean en Asie-Mineure, à l'époque qui correspond justement à celle de la seconde vie de Jean l'apôtre dans la tradition ecclésiastique, nous met sur la voie de l'explication du mystère.

Quand Irénée (V, 33, 4; voir plus haut, p. 14) qualifie Papias, dont il avait les écrits sous les yeux, d' « auditeur de Jean et compagnon de Polycarpe », il entend que Papias a recueilli les instructions de l'*apôtre* Jean, alors qu'il s'agit en réalité du *presbytre* Jean. Pour lui, en effet, il n'y a qu'un Jean, c'est l'apôtre. Toutes les fois qu'il est question, dans

des deux Jean doit disparaître, c'est le presbytre qui reste et l'apôtre qui s'évanouit. Mais il est tout naturel que, dans l'esprit des chrétiens, l'apôtre ait éclipsé le presbytre. Celui-ci n'est pas, toutefois, sans avoir laissé quelques traces : Denys d'Alexandrie, dans un long fragment cité par Eusèbe pour combattre l'origine apostolique de l'*Apocalypse*, rappelle que l'apôtre Jean a eu plusieurs homonymes, dont un certain Jean en Asie, ce qui explique comment il y a deux tombeaux de Jean à Éphèse (*H. E.*, VII, **25**, 14 à 16). Au livre VII des *Constitutions apostoliques*, ch. **46**, l'apôtre Jean dit avoir installé un autre Jean comme évêque à Éphèse. Salomon de Bassora (début du XIII[e] siècle) reproduit ce même renseignement. Cfr. Harnack, *Die Ueberlieferung und der Bestand der altchristlichen Litteratur*, t. I, p. 63. — Mais ce témoignage tardif n'a aucune valeur indépendante, pas plus que celui d'Anastase le Sinaïte (fin du VII[e] siècle) qui appelle Papias disciple de Jean l'évangéliste, ou celui de Maxime le Confesseur (VII[e] siècle) que l'on peut trouver dans l'édition des Pères apostoliques de von Gebhardt, Harnack et Zahn, 1[re] partie, fasc. 2, p. 95 et 96. — Jérôme (*Vir. ill.*, 18) distingue aussi deux Jean, mais il se borne à reproduire le jugement d'Eusèbe.

ses lectures ou dans ses souvenirs d'enfance, de Jean, disciple du Seigneur, il s'agit du seul qu'il connaisse, de l'apôtre. Assurément, s'il avait lu Papias avec la même précision qu'Eusèbe y mettra plus tard, il aurait reconnu qu'il y a eu deux Jean. Mais voilà : Irénée n'a pas l'esprit critique, nous en avons donné des preuves suffisantes. A son excuse on peut dire que les deux Jean sont qualifiés le plus souvent indistinctement de « disciple du Seigneur » (μαθητής), même par Papias dans le passage où il les distingue expressément. La confusion est excusable ; il n'est pas le seul qui s'en soit rendu coupable. Dans le cas de Papias, « compagnon de Polycarpe », nous le prenons sur le fait. N'est-il pas admissible qu'il a commis la même erreur dans les passages relatifs à Polycarpe que nous avons cités (voir p. 11) et où nous avons déjà relevé d'autres inexactitudes pour le moins aussi graves? Ici, il n'a même plus un texte sous les yeux. Il opère avec des souvenirs d'enfance. Il se rappelle avoir entendu Polycarpe parler de ses relations avec Jean, disciple du Seigneur ; il ne doute pas un instant que ce soit Jean l'apôtre, pas plus qu'il n'hésite le moins du monde à recueillir, comme des traditions authentiques de Jésus, les niaiseries qu'il a lues ou entendu raconter comme témoignages de ces anciens qui furent en relations directes avec les apôtres. L'ignorance historique et l'absence complète de sens historique chez les écrivains chrétiens du second siècle dépasse, en effet, tout ce que peut imaginer l'esprit moderne, avec les habitudes de précision et de contrôle incessant que la méthode scientifique a infusées dans les milieux cultivés.

Par un singulier hasard il nous est parvenu un exemple d'une confusion toute semblable à celle d'Irénée, commise par un de ses comtemporains qui était cependant mieux placé pour connaître la vérité, puisqu'il vivait dans le pays même auquel se rapporte son témoignage. Polycrate, évêque d'Éphèse à la fin du IIe siècle, dans une Lettre à Victor, évêque de Rome, dont

Eusèbe a conservé un fragment, cite les fondateurs du christianisme qui dorment en Asie de leur dernier sommeil ; « Philippe, l'un des douze apôtres, qui repose à Hiérapolis; ses deux filles ayant vécu dans la virginité jusqu'à un âge très avancé; une autre de ses filles, qui repose à Éphèse après avoir vécu sous l'inspiration du Saint-Esprit, et enfin Jean, qui se pencha sur le sein du Seigneur, qui devint prêtre ayant porté la plaque et martyr et docteur » (*Hist. eccl.*, III, **31**, 3). Or, le Livre des *Actes* (**21**, 8 et suiv.) nous apprend que Philippe, qui avait alors quatre filles vierges et prophétesses, était l'un des sept diacres, Philippe dit l'évangéliste, et non l'apôtre. Polycrate a donc confondu Philippe l'évangéliste avec Philippe l'apôtre, tout comme Irénée a confondu Jean le presbytre avec Jean l'apôtre [1]. Quant à la transformation de l'apôtre Jean en prêtre ayant porté la plaque (le pétalon?), on peut la laisser pour compte à Polycrate. Elle dénote à quel point l'apôtre Jean était déjà devenu un personnage légendaire à la fin du IIe siècle, dans la ville même où il était censé avoir exercé pendant de longues années son apostolat en Asie.

Si nous possédions l'ouvrage de Papias, nous pourrions trancher la question d'une façon définitive. Malheureusement il est perdu et, en dehors des renvois d'Irénée ou des citations d'Eusèbe, nous ne connaissons plus d'autres données de son travail relatives à Jean que par des témoignages de basse époque sur la fidélité desquels on ne saurait faire fond. D'après l'introduction à l'Évangile de Jean telle que la donnent quelques rares manuscrits du moyen âge, Papias aurait attesté à la fin de ses cinq livres que Jean lui avait dicté l'évangile [2]. Et d'après

1. Gaïus, dans son *Dialogue contre Proclus*, racontait que le tombeau des quatre filles prophétesses de Philippe se trouvait à Hiérapolis (Eusèbe, *H. E.*, III, **31**, 4). Ce Philippe qui a quatre filles prophétisant est évidemment l'évangéliste. Il est tout à fait invraisemblable, en effet, que l'apôtre Philippe et le diacre ou l'évangéliste Philippe aient eu tous deux quatre filles, vierges et prophétesses.

2. Cfr. *Argumentum Ev. Johannis*, d'après le *Cod. Reg. Suet.* 14 de la Vati-

un seul manuscrit de la Chronique écrite vers 860 par Georges Hamartolos, Papias aurait affirmé dans son second livre que Jean fut mis à mort par les Juifs. Ces deux témoignages, bien tardifs, se contredisent et paraissent ne mériter aucune créance. Le premier est évidemment inexact dans sa teneur littérale : personne n'admettra que Papias, le millénaire et l'enregistreur des stupides traditions des presbytres, ait écrit le quatrième évangile sous la dictée de l'apôtre Jean. S'il y avait eu quoi que ce soit de pareil dans son ouvrage, Eusèbe n'aurait pas manqué de le dire dans le passage où il cite justement les paroles de Papias touchant l'origine des évangiles de Marc et de Matthieu, mais ne dit rien d'un évangile de Jean, tandis qu'il continue immédiatement après en ces termes : « il (Papias) se sert encore de témoignages empruntés à la première Épître de Jean et également à celle de Pierre » (*H. E.*, III, 39 fin). Puis, plus rien. Et Irénée se serait empressé de signaler le fait,

cane (du ixe siècle), dans les *Analecta* de D. Pitra, t. II, p. 160 : « Evangelium Johannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Johanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hieropolitanus, discipulus Johannis carus, in exotericis (*lisez* : exegeticis) id est extremis quinque libris retulit. Descripsit vero evangelium dictante Johanne recte. » — Cfr. Harnack, *Chronologie*, t. I, p. 308, où sont signalés encore deux autres manuscrits (note 3) et p. 664 et suiv. M. Harnack pense que les mots « descripsit vero evangelium dictante Johanne recte » ne sont pas donnés comme témoignage de Papias, mais qu'ils doivent être imputés au rédacteur de l'*argumentum*. Cela me paraît inadmissible, car ce sont justement ces mots qui donnent une signification au renseignement. Si on les supprime, il reste simplement que Jean était encore vivant quand l'évangile lui fut révélé et quand il fut publié, — ce qui est une vérité de M. de La Palisse. L'auteur n'aurait pas invoqué le témoignage de Papias, pour affirmer que Jean n'était pas mort, lorsque l'évangile lui fut révélé. D'ailleurs dans la version du manuscrit de Tolède, publiée par Wordsworth (*Novum Testamentum latine*, 1895, I, 4, p. 490), il y a : ... « in extremis quinque libris retulit, qui hoc evangelium Johanne subdictante conscribsit ». Ici le lieu intime entre les deux propositions ressort nettement. — L'erreur grossière commise dans l'énoncé du titre de l'ouvrage de Papias dénote que déjà l'auteur, auquel les rédacteurs de ces *argumenta* ont emprunté leurs renseignements, ne connaissait plus l'œuvre de Papias par lui-même, mais n'en parlait que par ouï-dire. — La même légende est rapportée dans le prologue de la *Catena in Joh.*, publiée par Corderius en 1630 et dans les *Actes* de Prochore; voir Zahn, *Gesch. des ntl. Kan.*, I, p. 898.

d'une importance inappréciable pour lui dans la controverse, s'il en avait trouvé la mention dans les écrits de Papias. Il est donc fort probable que ce récit de basse époque n'est qu'une amplification légendaire du passage de Papias que nous avons étudié et dans lequel il déclare avoir recueilli avec soin dans ses livres ce que disaient Aristion et Jean.

Quant au second témoignage, il est bien isolé et d'une provenance trop incertaine pour résoudre la question johannique[1]. Il est vrai qu'il a été retrouvé encore dans un recueil d'extraits[2], mais la valeur historique de ce genre de recueils est bien faible et ne suffit pas à renforcer l'autorité historique si fragile d'un chroniqueur byzantin. Il y a cependant dans les évangiles synoptiques une parole que l'on peut invoquer à l'appui de la version de Georges Hamartolos. Lorsque Jacques et Jean demandent à Jésus d'être placés à sa droite et à sa gauche dans le Royaume de Dieu, Jésus leur répond : « Vous ne savez ce que vous demandez. Pouvez-vous boire la coupe que je bois ou être baptisé du même baptême que moi? » Et comme les deux apôtres affirment qu'ils en sont capables, Jésus reprend : « Vous boirez la coupe que je bois et vous serez baptisés du baptême dont je suis baptisé, mais il ne dépend pas de moi que l'on soit assis à ma droite ou à ma gauche, c'est pour ceux à qui (cet honneur) est réservé » (*Marc*, **10**, 38-41 ; *Matth.*, **20**, 22-23). Il est clair que les évangélistes font allusion ici au martyre des deux apôtres. Jacques, en effet, fut mis à mort par les Juifs. Mais Jean? La tradition ecclésiastique ancienne, déjà attestée par l'appendice du quatrième évangile,

1. Les mots μαρτυρίου κατηξίωται et ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη ne se lisent que dans un seul manuscrit de la *Chronique* de Georges Hamartolos, tandis que les autres ont : ἐν εἰρήνῃ ἀνεπαύσατο.

2. Cfr. De Boor dans *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur*, V, 2, p. 170 et suiv. M. de Boor a cherché à démontrer que le passage en question, en compagnie de quelques autres groupés dans le Cod. Baroccianus 142, est extrait de l'*Histoire chrétienne* de Philippe de Side (ve siècle), ce qui lui assurerait une plus grande valeur. Mais ce n'est là qu'une hypothèse très hasardée.

veut qu'il soit mort de vieillesse. Admettons qu'elle soit légendaire : comment expliquer alors qu'elle se soit formée? La tradition populaire a mainte fois inventé des martyres pour honorer des personnages vénérables de l'antiquité chrétienne, mais il est en dehors de toute analogie qu'elle ait privé un apôtre de la gloire du martyre pour lui attribuer une longue et paisible vieillesse. Peut-être l'arrestation de Jean et de Pierre par les autorités juives, d'après le Livre des *Actes* (ch. 4 et 5), a-t-elle suffi à lui assurer dans la tradition galiléenne la réputation d'avoir souffert par son maître[1]? Peut-être y a-t-il eu autre chose que nous ne connaissons pas? Il faut bien nous résigner, en effet, à reconnaître que nous ne savons rien de la vie de l'apôtre Jean, à partir du moment où les *Actes* et saint Paul se taisent sur lui, ni plus ni moins du reste que de presque tous les apôtres. Le seul point qui, au milieu de toutes ces obscurités, paraisse très clair, c'est que si Papias avait raconté le martyre de Jean par les Juifs, Irénée, Eusèbe et tous les autres lecteurs de Papias n'auraient pas manqué de signaler cette fin glorieuse de l'apôtre.

Il n'y a donc jusqu'à nouvel ordre rien à tirer des rares appels au témoignage de Papias qui nous sont parvenus par d'autres que par Eusèbe. Ils sont de très basse époque, recueillis par voie indirecte et inconciliables avec des témoignages plus autorisés. Il reste le fait certain, attesté par Eusèbe et appuyé sur une citation textuelle de Papias, que celui-ci a été auditeur du presbytre Jean et non de l'apôtre

1. C'est ainsi que dans le passage de la Lettre de Polycrate d'Éphèse à Victor, déjà cité (voir plus haut, p. 19), Jean est qualifié de « prêtre ayant porté la plaque, de martyr et de docteur (μάρτυς καὶ διδάσκαλος). Le mot μάρτυς ne peut pas signifier sous la plume de Polycrate, à la fin du IIe siècle, que Jean soit mort martyr, puisque la tradition de sa mort au terme d'une vieillesse prolongée est déjà généralement établie à cette époque. D'ailleurs, comme l'observe fort bien M. Zahn (*Einleitung*, t. II, p. 465), dans ce cas la qualification de μάρτυς aurait été mise à la fin, après διδάσκαλος. C'est vraisemblablement le bannissement à Patmos, peut-être déjà la légende du bain dans de l'huile bouillante, qui vaut à Jean la dignité de « témoin » au sens de martyr.

Jean. Comme Papias et Polycarpe sont contemporains et même, d'après Irénée, amis, il est fort probable que Jean, le disciple du Seigneur, dont parlait Polycarpe, était également le presbytre Jean. On comprend dès lors pourquoi ni Polycarpe, dans sa Lettre aux Philippiens, ni Ignace d'Antioche, dans ses Lettres aux églises d'Asie, ne font mention de l'apostolat de Jean.

Cependant, quelque notoriété que l'on accorde à l'ouvrage d'Irénée contre les hérésies, il n'est pas seul responsable de de la tradition concernant la seconde carrière de l'apôtre Jean. Si elle doit son origine à la confusion entre le presbytre et l'apôtre, tous deux qualifiés de « disciple du Seigneur », il faut reconnaître que cette confusion a été faite par d'autres que par lui et a dû s'ériger en tradition dans l'Asie-Mineure même. Le témoignage de Polycrate d'Éphèse, déjà cité (voir plus haut p. 19), est indépendant d'Irénée. Si faible que soit sa valeur historique, il n'en atteste pas moins la tradition qui avait cours à Éphèse à la fin du IIe siècle. De même Clément d'Alexandrie, à la fin de son homélie intitulée *Quis dives salvetur*, s'exprime ainsi : « Écoutez un conte, qui n'est pas un conte mais une histoire réelle, rapportée au sujet de l'apôtre Jean et qui a été conservée de mémoire : lorsqu'après la mort du tyran (Domitien) il fut rentré de l'île de Patmos à Éphèse, il s'en alla prêcher aux païens des régions voisines, établissant ici des évêques, organisant ailleurs des églises entières, adjoignant ailleurs encore au clergé quelqu'un de ceux qui étaient désignés par l'esprit. Il arriva donc en certaine ville peu éloignée, dont quelques-uns donnent même le nom et... » Suit l'histoire bien connue du jeune homme recommandé spécialement par l'apôtre à l'évêque de cette ville, mais qui se détourne du droit chemin et s'enrôle dans une bande de brigands jusqu'à ce que le vieil apôtre, lors d'un second passage dans cette même ville, le ramène à l'église au péril de ses jours. Ce récit fait le plus grand honneur au talent

oratoire de Clément; c'est une admirable péroraison qui est restée célèbre, mais, en vérité, sa valeur historique est médiocre. Clément lui-même avoue que c'est une simple tradition orale, reproduite par lui une centaine d'années après l'événement, très loin de la région où les faits se sont passés. Il ne sait même pas dans quelle ville se place son histoire. Or, les *Actes de Jean*, dont la rédaction est très vraisemblablement antérieure au *Quis dives salvetur*, prouvent jusqu'à l'évidence combien de récits et d'enseignements légendaires se sont formés autour de l'apôtre Jean à une époque beaucoup plus rapprochée de son prétendu apostolat asiatique. Personne ne les prend au sérieux. Le conte recueilli par Clément dans un but d'édification, sans aucune garantie d'authenticité, ne peut vraiment pas être considéré comme un document historique. Il n'en atteste pas moins que, pour Clément comme pour Polycrate, l'apôtre Jean a vécu longtemps et a fini ses jours dans la région éphésienne. Les récits légendaires des *Actes de Jean* eux-mêmes supposent une tradition analogue. Il n'y a pas dans la tradition ultérieure un seul écho d'une version différente sur la fin de l'apôtre Jean[1], puisque le récit de son martyre lui-même n'implique nullement qu'il soit mort en Palestine.

Voilà la difficulté presque inextricable du problème. Partout où l'on peut contrôler dans les documents autorisés l'histoire du second apostolat de Jean en Asie, il s'évanouit. Et, d'autre part, comment s'expliquer l'unanimité de la tradition ultérieure, au moins sur le point essentiel du séjour en Asie,

1. Il paraît inutile de relever ici des témoignages tardifs et sans valeur indépendante comme celui de saint Jérôme. Nous mentionnerons seulement, comme nouvelles preuves de la tournure légendaire prise par la tradition johannique dès la fin du second siècle, la version de Tertullien qui, dans le *De praescriptione haereticorum*, ch. **36**, connaît un séjour de l'apôtre à Rome et lui fait subir, sans aucun dommage, un bain dans l'huile bouillante avant son exil à Patmos; — et le récit d'Apollonius, auteur antimontaniste d'Asie cité par Eusèbe (*H. E.*, V, **18**, 14), d'après lequel Jean avait ressuscité un mort à Éphèse.

si Jean l'apôtre n'est jamais venu en Asie? L'analyse des données biographiques fournies par l'antiquité ne peut pas nous mener plus loin pour le moment. Mais il est d'autres éléments de la tradition ecclésiastique dont nous ne nous sommes pas encore occupés et qui apporteront peut-être la solution : ce sont les données relatives à l'activité littéraire de l'apôtre. Les écrits qui portent son nom dans le recueil canonique ont été composés en Asie-Mineure. Ne nous apportent-ils pas la preuve décisive de son apostolat dans ces régions? Ou bien, si c'est par erreur que ces écrits lui ont été attribués, n'avons-nous pas par le fait même trouvé l'explication de l'apostolat en Asie-Mineure? Celui-ci ne prévaut, en effet, qu'à partir du moment où l'origine apostolique des écrits johanniques est universellement admise. De la rédaction des écrits en Asie-Mineure il était impossible de ne pas conclure à la présence de l'auteur en Asie-Mineure.

CHAPITRE II

L'activité littéraire de l'apôtre Jean d'après la tradition. L'Apocalypse. — Les Épîtres.

La tradition relative à l'activité littéraire de l'apôtre Jean en Asie-Mineure n'offre pas moins de contradictions internes et ne soutient pas mieux un contrôle sérieux, que la tradition relative à son activité apostolique dans ce même pays. La très grande majorité des auteurs anciens attribuent à Jean l'apôtre la composition du IVe évangile, de l'Apocalypse et des Épîtres johanniques du Nouveau Testament, tout au moins de la première, car les deux autres petites épîtres ont eu plus de peine à faire admettre leur origine apostolique. Bien plus, ils sont généralement d'accord pour concentrer la rédaction de ces divers écrits sur les dernières années de l'extrême vieillesse de l'apôtre ; l'Apocalypse aurait été écrite pendant l'exil de Jean à Patmos vers la fin du règne de Domitien (81-96), l'évangile et les épîtres après. L'ordre de succession varie suivant les auteurs ; on a l'impression qu'ils n'ont aucune donnée ferme à ce sujet. Mais ils s'accordent à les considérer comme à peu près contemporains et originaires de Patmos ou de la côte asiatique voisine[1].

Dès l'abord la tradition réclame ainsi de notre part un acte de foi qui équivaut à l'abdication de toute méthode rationnelle dans l'histoire des origines chrétiennes. Elle nous demande, en effet, d'admettre que le même homme, arrivé au terme d'une longue vie toute pleine d'expériences et de souvenirs sacrés, homme de conviction ardente et profonde, qui n'est ni un sot, ni un rhéteur ou un sceptique se complaisant

1. On trouvera les passages à l'appui chez Zahn, *Einl. in d. N. T.*, t. II, p. 458 à 460. Nous aurons l'occasion de signaler plus loin les plus importants.

à montrer la vanité de toutes les opinions, mais qui a l'assurance intime de consigner par écrit la révélation divine pour le salut de l'humanité, a enseigné simultanément, non pas seulement des doctrines différant entre elles sur quelques points de détail, mais deux conceptions radicalement contraires du monde et du salut. Car l'opposition de l'*Apocalypse* et du *IVe évangile* n'est rien moins qu'irréductible.

On signale, il est vrai, dans les deux écrits, certaines conceptions analogues telles que l'antagonisme des deux royaumes du bien et du mal, l'assimilation du Christ à l'agneau, ou encore certaines expressions caractéristiques communes. Le contraire serait étonnant, alors que l'Apocalypse et le IVe évangile sont à peu près contemporains et qu'ils ont vu le jour dans la même région de la chrétienté primitive. Mais de quel poids pèsent ces analogies d'une nature très générale ou ces rapprochements tout extérieurs de termes identiques, dont la lettre est la même, mais dont l'esprit et la valeur théologique diffèrent, en comparaison des contrastes éclatants ou profonds qui révèlent des tempéraments opposés et des conceptions fondamentales inconciliables !

Y a-t-il jamais eu un contraste littéraire plus frappant que celui du style de l'Apocalypse et du style du IVe évangile ? Or, ce qui caractérise un auteur, c'est bien plus encore son style, sa méthode d'exposition, la nature de ses images, ses procédés de dialectique, ce qui constitue à proprement parler son génie littéraire, que son vocabulaire. Les écrivains de même époque et de même milieu, quelque différents qu'ils soient par la pensée ou le tempérament, ont toujours en commun certains termes, qui sont le bien commun de cette époque et de ce milieu. Ce qui les distingue, c'est l'usage qu'ils en font. L'antithèse des deux styles est ici d'autant plus significative que les deux auteurs, en dehors d'une certaine communauté de vocabulaire, trahissent l'un et l'autre une éducation littéraire hébraïque. La construction de la phrase chez tous deux

porte le cachet juif bien marqué. Et, malgré ces éléments communs de vocabulaire et de syntaxe, jamais deux hommes n'ont écrit de manière plus différente : d'un côté, un style hautement coloré, tumultueux, tourmenté, saturé d'images de proportions fantastiques, un langage d'un réalisme outré, qui peint les choses même les plus chimériques toujours en des formes concrètes, une imagination échevelée qui se meut uniquement dans le cadre des représentations apocalyptiques juives. De l'autre, un style sobre, tout intérieur, d'une régularité qui frise la monotonie, un langage où chaque expression a sa valeur, où tout est pensée, des images en petit nombre, très simples, sans aucune valeur concrète, mais d'une profonde portée symbolique, essentiellement idéalistes, une imagination très réservée qui non seulement ne se complaît pas dans les figures ou les représentations apocalyptiques, mais qui élimine systématiquement de la tradition évangélique tout le réalisme eschatologique. Une simple lecture comparée de quelques passages des deux écrits fera mieux ressortir le contraste que toutes les analyses littéraires. Voici, par exemples, les chapitres **4** et **5** de l'*Apocalypse* et *Jean*, **10**, 1-18 et **16**, 7-14 (je choisis ces passages de l'évangile parce que l'un est une allégorie et l'autre une prophétie ; ils se rapprochent donc du genre de l'*Apocalypse*) :

Apoc. **4** : « Après cela je regardai, et voici une porte était ouverte dans le ciel. Et la première voix que j'avais entendue comme une trompette parlant avec moi, dit : « Monte ici et je te montrerai ce qui doit arriver ensuite. » Instantanément je fus transporté en esprit. Et voici un trône était posé dans le ciel et sur le trône (quelqu'un) était assis et celui qui y était assis était, pour la vue, semblable à une pierre de jaspe et à une cornaline et un arc-en-ciel, semblable pour la vue à une émeraude, entourait le trône. Et tout autour du trône il y avait vingt-quatre trônes et sur les trônes je vis assis vingt-quatre anciens, vêtus de vêtements blancs et portant sur leurs têtes des couronnes d'or. Et du trône partent des éclairs et des voix et des tonnerres, et devant le trône brûlent sept lampes de feu qui sont les

sept esprits de Dieu. Et devant le trône il y a comme une mer de verre semblable à du cristal. Et au milieu, en cercle autour du trône, se tiennent quatre animaux ayant des yeux partout, devant et derrière. Et le premier animal est semblable à un lion et le second animal est semblable à un jeune taureau et le troisième animal a la figure comme celle d'un homme et le quatrième animal est semblable à un aigle volant. Et les quatre animaux, ayant chacun six ailes, sont couverts d'yeux tout autour et à l'intérieur et ils ne cessent nuit et jour de dire : « Saint, saint, saint, le Seigneur Dieu, le Tout-Puissant, qui était, qui est et qui va venir. » Et toutes les fois que les animaux rendent gloire, honneur et action de grâces à celui qui est assis sur le trône, vivant aux siècles des siècles, les vingt-quatre vieillards tombent devant celui qui est assis sur le trône et adorent celui qui vit aux siècles des siècles et jettent leurs couronnes devant le trône en disant : « Tu es digne, notre Seigneur et notre Dieu, de recevoir la gloire et l'honneur et la puissance, car c'est toi qui as tout créé et c'est par ta volonté que tout a existé et a été créé. »

Ch. 5 : « Et je vis dans la main droite de celui qui est assis sur le trône un livre écrit à l'intérieur et par derrière, scellé de sept sceaux. Et je vis un ange vigoureux criant à haute voix : « Qui est digne d'ouvrir le livre et de défaire les sceaux ? » Et personne dans le ciel, ni sur la terre, ni sous la terre, ne pouvait ouvrir le livre ni voir (ce qu'il renfermait). Et moi je pleurai abondamment, de ce que personne ne se trouvât qui fût digne d'ouvrir le livre et de voir (son contenu). Et l'un des anciens me dit : Ne pleure pas. Voici le lion issu de la tribu de Juda a vaincu, la racine de David, (de manière à) ouvrir le livre et ses sept sceaux. Et je vis, au milieu entre le trône et les quatre animaux et les anciens, un agneau debout, comme immolé, ayant sept cornes et sept yeux qui sont les sept esprits de Dieu envoyés vers toute la terre. Et il vint et il prit (le livre) de la droite de celui qui est assis sur le trône. Et lorsqu'il prit le livre les quatre animaux et les vingt-quatre vieillards tombèrent aux pieds de l'agneau, ayant chacun une harpe et des calices d'or pleins de parfums qui sont les prières des saints. Et ils chantaient un cantique nouveau disant : « Tu es digne de recevoir le livre et d'en ouvrir les sceaux, parce que tu as été immolé et que tu as acheté en ton sang pour Dieu (des êtres) de toute tribu et de toute langue et de tout peuple et de toute nation et que tu en as fait pour notre Dieu un royaume et des sacrificateurs et ils régneront sur la terre », etc.

Nous pourrions transcrire ainsi toute l'*Apocalypse*. Ces deux chapitres ne sont pas une exception ; les autres sont du même style. Voilà comment l'auteur se représente Dieu, le ciel, les êtres célestes et le Christ. Lisez maintenant la belle et profonde allégorie de Jean **10**, 1-16 :

En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui n'entre pas par la porte dans la bergerie, mais qui l'escalade du dehors, celui-là est un voleur et un brigand ; mais celui qui entre par la porte est un berger des brebis. Le portier lui ouvre et les brebis connaissent sa voix et il appelle par leur nom les brebis qui sont siennes et il les conduit dehors. Et lorsqu'il a fait sortir toutes les siennes, il marche devant elles et ses brebis le suivent, parce qu'elles connaissent sa voix. Elles ne suivront pas un étranger, mais elles le fuiront, parce qu'elles ne connaissent pas la voix des étrangers. Jésus leur dit cette allégorie, mais ils ne savaient pas de quoi il voulait leur parler. Jésus reprit donc : « En vérité, en vérité, je vous dis que je suis la porte des brebis. Tous ceux qui sont venus avant moi étaient des voleurs et des brigands ; mais les brebis ne les ont pas écoutés. C'est moi qui suis la porte. Si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé et il entrera et il sortira et il trouvera un pâturage. Le voleur ne vient que pour voler, pour immoler et pour détruire. Moi, je suis venu afin qu'elles aient la vie et qu'elles soient dans l'abondance. Je suis le bon berger. Le bon berger expose sa vie pour ses brebis. Le mercenaire, celui qui n'est pas berger et à qui les brebis n'appartiennent pas en propre, voit venir le loup, abandonne les brebis et s'enfuit — et le loup les enlève et les disperse — parce que c'est un mercenaire et que les brebis ne lui tiennent pas à cœur. Moi, je suis le bon berger, et je connais celles qui sont miennes et celles qui sont miennes me connaissent, comme le Père me connaît et que je connais le Père et j'expose ma vie pour mes brebis. Et j'ai d'autres brebis qui ne sont pas de cette bergerie. Il faut que je conduise aussi celles-là et elles écouteront ma voix et il y aura un seul troupeau, un seul berger.

Ou encore l'annonce des choses à venir dans Jean **16**, 7 à 14.

Je vous dis la vérité ; il est bon pour vous que je m'en aille. Car si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous, mais si je m'en vais, je l'enverrai vers vous. Et quand il sera venu, il remplira le monde de confusion au sujet du péché et au sujet de la justice et

du jugement, — au sujet du péché, parce que l'on n'a pas foi en moi, — au sujet de la justice parce que je vais vers le Père et que vous ne me verrez plus, — au sujet du jugement, parce que le prince de ce monde est déjà jugé. J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas encore les supporter. Lorsque viendra le Paraclet, l'esprit de la vérité, il vous conduira vers la vérité complète; car il ne parlera pas de sa propre autorité, mais il dira ce qu'il entend et il vous annoncera les choses à venir. C'est lui qui me glorifiera, parce qu'il prendra du mien pour vous l'annoncer.

J'ai peine à concevoir comment il est possible de ne pas reconnaître dans ces deux groupes de citations deux âmes différentes, deux génies littéraires opposés qui, avec des matériaux littéraires de même provenance, construisent des édifices absolument étrangers l'un à l'autre. Tout ce qui est de leur personnalité dans ces constructions s'exclut réciproquement. Prétendre que ces deux productions littéraires sont sorties de la même plume, c'est comme si l'on attribuait au même auteur *Jocelyn* et la *Légende des siècles*. De purs littérateurs, des artisans de lettres qui mettent leur point d'honneur à montrer leur virtuosité en faisant de l'art pour l'art, peuvent s'offrir la satisfaction d'étonner la galerie en lui présentant successivement les productions disparates d'un talent souple et varié, mais jamais, dans aucune littérature, des écrivains sérieux qui mettent leur talent au service de leur pensée et non leur pensée au service de leur talent, ne se sont livrés à de semblables tours de force. Et c'est au vieil apôtre, parlant au nom de Dieu, que l'on impute une pareille attitude !

Il suffit, d'ailleurs, de lire les morceaux que nous venons de transcrire pour constater qu'ils ne présentent pas seulement un contraste littéraire, mais qu'ils expriment des conceptions différentes. Malgré les analogies superficielles de certains termes, la conception du Christ est tout autre dans l'*Apocalypse* que dans le *IV*e *évangile*. Ici — nous le montrerons en détails plus loin — le Christ est le Logos de Dieu, organe

de Dieu dans la création matérielle et spirituelle, révélateur unique de Dieu ; il est esprit et vie ; il est à la fois la vérité et l'agent de communication de la vérité aux hommes, la vie et le chemin qui conduit à la vie, la porte de la bergerie et le bon berger. Toutes les relations entre Dieu et les hommes ou entre les hommes et Dieu s'effectuent par son intermédiaire. — Pas un mot dans l'évangile qui n'ait sa portée profonde; tout s'y tient, tout y est lié dans le cadre d'une puissante pensée philosophique et religieuse, de laquelle les notions apocalyptiques, matérialistes, juives, ont été soigneusement écartées. Dans la vision de Patmos, au contraire, le Christ est présenté sous une série d'images apocalyptiques, sans portée philosophique et avec un caractère matérialiste juif dont le quatrième évangéliste ne voulait rien savoir. Il est « le lion issu de la tribu de Juda » (**5**, 5), la « racine de David » et le « rejeton de David » (**5**, 5 et **22**, 16), l' « étoile brillante du matin » (*ibid.*), le « premier né d'entre les morts » (**1**, 5), — image qui peut s'accorder avec la théologie paulinienne, mais qui aurait été un blasphème dans la bouche du quatrième évangéliste.

Voyez la description du Christ céleste dans *Apoc.*, **1**, 12 à 18 et demandez-vous s'il y a un point quelconque de commun entre cette notion du Christ et celle que le IVe évangile enseigne :

Et je me retournai pour voir la voix qui parlait avec moi. Et m'étant retourné je vis sept candélabres d'or et au milieu des candélabres on eût dit un fils d'homme, recouvert d'un vêtement qui lui tombait jusqu'aux pieds et ceint à la poitrine d'une ceinture d'or. Sa tête et ses cheveux étaient blancs comme de la laine blanche, comme de la neige, et ses yeux étaient comme une flamme de feu et ses pieds étaient semblables à un métal précieux chauffé au four et sa voix était comme celle des grosses eaux. Et il avait dans la main droite sept étoiles et de sa bouche sortait une épée à deux tranchants, pointue, et son aspect était comme le soleil brillant dans sa puissance. Et lorsque je le vis, je tombai comme mort à ses pieds. Et il posa sa

main droite sur moi, disant : « N'aie pas peur ; je suis le premier et le dernier et le vivant et j'ai été mort et voici je suis vivant aux siècles des siècles et j'ai les clefs de la mort et de l'Hadès. »

N'est-il pas évident que ce Christ apocalyptique n'est plus du tout le même que la Parole de Dieu du IVe évangile, que les yeux de la chair ne peuvent pas reconnaître, mais qui se révèle aux adorateurs en esprit et en vérité? Le Christ apocalyptique est le « vivant » (**1**, 18) ; le Christ du IVe évangile est « la vie ». Celui qui ne verrait là qu'une simple différence verbale avouerait par le fait même n'avoir rien compris à la théologie de l'évangéliste. C'est justement la valeur totalement différente d'expressions identiques ou similaires qui prouve à quel point la pensée des deux auteurs procède de deux principes étrangers l'un à l'autre[1]. Dans l'*Apocalypse* comme dans le *IVe évangile* le Christ est appelé l' « agneau de Dieu ». Mais l'agneau de Dieu, dans l'*Apocalypse*, nous l'avons déjà vu, est un agneau sanglant jusque dans le ciel, ayant sept cornes et sept yeux qui sont les sept esprits de Dieu envoyés vers toute la terre (**5**, 6). Il a « acheté en son sang » pour Dieu des êtres de toute tribu et de toute race (**5**, 9). Il a pour épouse la Jérusalem céleste qui descend du ciel au moment de la parousie, toute ruisselante de pierres précieuses, d'or et de perles (**21**, 9 et suiv.). Un fleuve d'eau qui donne la vie sort, il est vrai, de l'agneau et du trône de Dieu dans le monde renouvelé, mais pour bien nous rappeler que sa conception matérialiste n'a rien de commun que l'image avec l'idéalisme du quatrième évangéliste d'après lequel le Christ est la source de l'eau vive qui jaillit en vie éternelle, le Voyant s'empresse d'ajouter que des deux côtés

1. A noter encore ce fait caractéristique. Le Voyant connaît des anges qui ont dans l'administration du monde des départements matériels. Il y a ainsi pour lui un « ange des eaux » (**16**, 5). Pour un alexandrin comme le IVe évangéliste il y a des anges de la justice, de la miséricorde, etc., c'est-à-dire des personnifications des attributs moraux de la providence divine.

du fleuve de vie se trouvent des arbres de vie qui donnent douze récoltes par an (**22**, 1 à 2). Quel rapport y a-t-il entre cet agneau fantastique et le Verbe de Dieu assimilé par le IVe évangile à l'agneau pascal, qui enlève les péchés du monde? Et comment l'évangéliste aurait-il pu parler du rachat des hommes de toute race par le sang de l'agneau, alors que toute notion de rédemption sanglante est absolument étrangère à son évangile[1]? Dans le IVe évangile le Christ est lui-même la vie; il la donne à qui croit en lui; il sauve qui s'unit à lui en se pénétrant de l'esprit qu'il apporte au monde. Dans l'*Apocalypse* l'agneau a une fonction en quelque sorte mécanique; il conduit les élus aux sources de la vie (**7**, 17); il donne la couronne de vie aux disciples demeurant fidèles (**2**, 10); il leur donne à manger de l'arbre de vie (**2**, 7); il n'efface pas leur nom du livre de vie (**3**, 5), etc.

Dans l'*Apocalypse* aussi le Christ céleste est appelé une fois le Verbe de Dieu (**19**, 13), mais voyez de quelle manière et vous reconnaîtrez aussitôt que cette similitude de dénomination recouvre deux conceptions contraires :

Et je vis le ciel ouvert, — est-il écrit *Apoc.*, **19**, 11 et suiv., — et voici un cheval blanc et celui qui est assis dessus est appelé fidèle et véritable (ἀληθινός). Et il juge avec justice et il fait la guerre. Ses yeux sont une flamme de feu et sur sa tête il y a de nombreux diadèmes; il porte écrit (sur lui) un nom que nul ne connaît excepté lui et il est couvert d'un vêtement qui a été plongé dans du sang. Et son nom s'appelle le Verbe de Dieu (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ). Et les armées qui sont dans le ciel le suivent sur des chevaux blancs, avec des vêtements en lin précieux d'un blanc pur. Et de sa bouche sort une épée pointue avec laquelle il doit frapper les nations. Et il les paîtra lui-même avec une verge de fer. Il foule lui-même la cuve du vin de l'ardente colère du Dieu tout-puissant. Et sur son vêtement et sur sa cuisse est écrit : Roi des Rois et Seigneur des Seigneurs.

1. On trouvera plus loin la démonstration de cette thèse, si tant est qu'elle ait besoin d'être démontrée.

Assurément, nous retrouvons ici des termes connus du IVe évangile : ἀληθινός, ποιμαίνειν, λόγος. Mais cet être bizarre qui tient dans sa bouche une épée pointue pour frapper les nations et qui les paît avec une verge de fer, est-il le bon berger du IVe évangile? Et ce guerrier céleste qui foule la cuve de la colère de Dieu a-t-il rien de commun avec le Logos de l'évangéliste, qui est lumière et vie ; le nom Logos est écrit sur son corps ; il lui est extérieur, on l'en a affublé sans seulement comprendre ce que le mot signifiait.

Nous saisissons là sur le vif le contraste entre ces deux âmes. Le voyant est ardent disciple de la conception apocalyptique juive du monde et de la destinée, avec cette seule différence qu'il a abandonné le particularisme juif, dans ce pays de l'Asie-Mineure grecque où le christianisme a été implanté dès le premier jour sous la forme universaliste, seule admissible pour des fidèles d'origine païenne. Il est foncièrement matérialiste. Le salut, pour lui, c'est la participation au royaume de Dieu terrestre où l'on nagera dans l'abondance tout en glorifiant le Seigneur ; c'est l'extermination des païens et des méchants par un Messie qui surgira bientôt avec sa vaillante armée céleste ; c'est la vie plantureuse dans la nouvelle Jérusalem terrestre, où le corps et l'âme seront également rassasiés de félicité inépuisable. Il est bien de la famille de ces presbytres dont Irénée nous a déjà parlé, qui se délectaient à la perspective des vignes prodigieuses dont se couvrirait la terre reconquise par le Seigneur. Mais c'est justement pour cela qu'il n'est pas l'auteur de cet admirable IVe évangile qui a systématiquement éliminé de la tradition évangélique antérieure tout ce qui portait à un degré quelconque le cachet apocalyptique. L'évangéliste est aussi foncièrement idéaliste que le voyant est matérialiste. Sa conception du monde, toute philosophique, alexandrine, dans laquelle quelques-unes des plus hautes pensées de la spéculation hellénique s'allient à quelques-uns des plus beaux enseignements religieux et moraux

de l'évangile de Jésus-Christ, plane très haut au-dessus des misérables représentations, toutes formelles et enfantines, de l'apocalypticien. Tous deux assurément ont eu une vision du Christ. Mais où l'un voit avec les yeux du visionnaire ce qui est de la chair, l'autre voit avec les yeux de l'esprit ce qui est de l'esprit. Où l'un voit la Jérusalem nouvelle resplendissant d'or et de pierreries, l'autre voit la maison du Père où il y a plusieurs demeures et proclame ainsi la communion toute spirituelle avec Dieu. Où l'un voit les arbres de vie qui donnent douze récoltes par an, l'autre voit le cep donnant la vie et la fécondité aux sarments, le Verbe de Dieu, principe de vie pour ses disciples. Où l'un voit l'agneau de Dieu glorifié par vingt-quatre vieillards et quatre animaux symboliques, l'autre voit le Père glorifiant, le Fils et le Père glorifié dans le Fils, fondant ainsi dans une admirable effusion d'amour le principe philosophique de l'unité de l'action divine dans le monde avec la conscience chrétienne de l'unité morale de Jésus et de son Père céleste. Où l'un voit les fantasmagories de l'imagination juive traditionnelle, l'autre voit le culte en esprit et en vérité et la plus sublime pénétration de la chair par l'esprit.

Prétendre nous faire accroire, sur l'autorité d'auteurs du milieu et de la fin du IIe siècle, que le vieil apôtre Jean se soit dédoublé ainsi en deux êtres contradictoires, c'est un défi au bon sens le plus élémentaire.

*
* *

Cependant la tradition de l'origine apostolique de l'*Apocalypse* est formelle. Elle n'est pas unanime, assurément, puisque les Aloges en Asie Mineure, dans la deuxième moitié du second siècle, et au IIIe siècle, l'écrivain romain Cajus, puis le célèbre évêque Denys d'Alexandrie se refusaient à l'admettre, attribuant l'écrit tantôt à l'hérétique Cérinthe, tantôt à un autre Jean[1]. Mais il est visible que c'est surtout pour des

1. Les Aloges, parti nettement antimontaniste qui apparaît en Asie-Mineure peu après le milieu du IIe siècle, combattaient énergiquement l'attribution de

raisons dogmatiques, parce qu'à une époque et dans des milieux où le christianisme apocalyptique avait perdu toute autorité, on avait peine à croire qu'un propre apôtre de Jésus-Christ eût sanctionné des enseignements aussi peu admissibles. L'Église occidentale, moins savante que l'Église grecque, fut de meilleure composition. Elle accepta l'origine apostolique sans trop de peine[1] et fit prévaloir son opinion chez les Grecs à partir du IVe siècle[2].

Mais si nous nous en tenons aux témoignages les plus anciens qui, seuls, ont une valeur indépendante, aucun des écrits johanniques n'est mieux certifié que l'*Apocalypse.* Origène et Clément d'Alexandrie, Hippolyte et Tertullien n'hésitent pas à la citer comme une œuvre de l'apôtre Jean; Théophile d'Antioche s'en sert pour combattre le gnostique Hermogène; Méliton de Sardes en fait un commentaire; son contemporain Irénée en attribue expressément la paternité à l'apôtre et va même jusqu'à dire : « Il n'y a pas longtemps qu'elle (c'est-à-dire la vision de Jean) a été vue, mais presque

l'Apocalypse et du IVe évangile à l'apôtre Jean (voir Épiphane, *Haer.*, **51**, 3 et 4). Ils prétendaient que c'étaient des œuvres de Cérinthe, que la tradition catholique présente au contraire comme un adversaire de l'apôtre Jean. Cette polémique prouve que dès le milieu du second siècle les chrétiens conservateurs d'Asie et les Montanistes considéraient l'Apocalypse comme un écrit de Jean.

Pour Cajus, combattu par Hippolyte, voir Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, **28**, 2. — Pour Denys d'Alexandrie, *ibidem*, VII, **25**; Denys nous apprend que beaucoup d'autres avant lui ont repoussé l'autorité apostolique de l'Apocalypse. Les arguments qu'il fait valoir témoignent d'un sens critique bien rare dans l'antiquité. Eusèbe lui-même n'ose pas aller aussi loin que son collègue d'Alexandrie; tantôt il parle avec bienveillance de ceux qui attribuent l'*Apocalypse* à Jean le presbytre (*H. E.*, III, **39**, 6), tantôt il loue Justin de l'avoir présentée comme une œuvre de l'apôtre (*ibidem*, IV, **18**, 8).

1. Le catalogue de livres canoniques datant de la fin du IIe siècle et connu sous le nom de *Canon de Muratori* admet l'Apocalypse de Jean au même titre que celle de Pierre, laquelle n'a pas été maintenue dans le Canon. L'auteur inconnu semble croire que l'apôtre Jean a écrit aux sept églises d'Asie, c'est-à-dire a composé l'*Apocalypse*, avant que l'apôtre Paul ait rédigé ses épîtres !

2. La vieille version syriaque des livres saints, la *Peshito*, ne comprenait pas l'*Apocalypse*. L'Église syriaque ne semble jamais avoir admis la canonicité, c'est-à-dire l'origine apostolique de cet écrit.

dans notre génération, vers la fin du règne de Domitien[1]. » Il est vrai qu'Irénée, qui ne manque pas une occasion d'enregistrer les traditions les plus stupides, suggère dans ce même passage des interprétations fantastiques du nombre de la Bête de l'Apocalypse, 666, telles que *Lateinos* ou *Teitan* et nous montre ainsi une fois de plus que ces fameuses traditions des anciens de l'Asie-Mineure dont il fait tant de cas, n'ont aucune valeur historique. Mais Justin Martyr, écrivant au milieu du IIe siècle, converti au christianisme certainement avant l'an 140 dans la région même où l'*Apocalypse* a vu le jour, la désigne expressément comme une œuvre de l'apôtre[2].

Qu'est-ce à dire? Si l'*Apocalypse*, de par les témoignages que nous venons d'énumérer, doit être admise comme œuvre authentique de l'apôtre Jean et si, d'autre part, elle ne peut pas avoir été composée par le même auteur qui, vers la même époque, a rédigé le IVe évangile, ne faut-il pas en conclure que l'évangile n'est pas de l'apôtre? On a cru pouvoir échapper à cette conséquence en montrant que la tradition, fondée lorsqu'elle attribue à l'apôtre la paternité de l'*Apocalypse*, a enregistré une erreur en reportant la rédaction de la vision de Patmos aux dernières années de l'apôtre Jean, à la fin du règne de Domitien (vers 96) ou sous Nerva. La critique historique moderne, en effet, beaucoup mieux armée par sa méthode scientifique, pour comprendre les rébus de l'*Apocalypse*, qu'Irénée avec ses fameuses traditions apostoliques, a découvert la signification du nombre mystérieux de la Bête, 666

1. Irénée, *Adv. haer.*, V, **30**, 3. Cfr. V, **35**, 2 et IV, **20**, 11.

2. *Dialogue avec Tryphon*, ch. **81**. — Cfr. Eusèbe, *H. E.*, IV, **18**, 8. — On cite en général aussi le témoignage d'André de Césarée, évêque cappadocien de la fin du ve siècle (et non du IXe où le classe à tort la *Patrologie* de Migne). Celui-ci, dans la préface de son commentaire sur l'*Apocalypse* (Migne, *Patr. grecque*, t. CVI), affirme que ce livre est digne de foi et divinement inspiré, en se réclamant de Papias, d'Irénée et d'autres. Mais cela n'implique nullement que Papias considérât l'*Apocalypse* comme une œuvre de l'apôtre Jean. Que le millénaire Papias ait fait ses délices de l'*Apocalypse*, on devrait l'admettre d'emblée, alors même que cela ne serait attesté par aucun texte.

(*Apoc.*, 13, 18). C'est César Néron, autrement dit l'empereur Néron, qui passait pour n'être pas véritablement mort et que l'imagination populaire, au dire des historiens latins, s'attendait à voir revenir bientôt de chez les Parthes où il se tenait caché, pour reprendre l'empire du monde. En rapprochant les données des chapitres 13 et 17, on reconnaît que les descriptions de la grande prostituée et de la Bête datent certainement de la fin de l'année 68, soit du court règne de Galba, dont le successeur éphémère, Othon, devait céder l'empire à Néron l'antichrist[1]. Or, si l'*Apocalypse* date de l'an 68 et le IVe évangile des dernières années du siècle, il y a entre ces deux écrits une période d'une trentaine d'années, presque toute la durée du séjour de l'apôtre Jean en Asie Mineure. Du coup l'incompatibilité des deux écrits en tant qu'œuvres d'un seul et même auteur disparaît ou, tout au moins, elle s'atténue jusqu'à ne plus être choquante. L'apôtre arrive en Asie, nourri d'idées juives et apocalyptiques dont l'*Apocalypse* contient le témoignage. Peu à peu il se pénètre des doctrines plus helléniques, plus spéculatives, plus abstraites qui ont cours dans le milieu judéo-hellénique où il vit et vers la fin de sa carrière, lorsqu'il consigne par écrit les souvenirs sacrés qu'il n'a pas cessé de prêcher de vive voix, il les exprime tout naturellement dans le langage judéo-alexandrin qui est devenu le sien par accoutumance.

Si grande est la puissance des préjugés dogmatiques en ces questions que beaucoup d'hommes excellents et d'une intelligence en toute autre matière très aiguisée, ont pu se contenter et se contentent encore aujourd'hui de ce compromis enfantin. Ne leur reprochons pas la facilité avec laquelle ils sacrifient la tradition lorsqu'il s'agit de la date, alors qu'ils la déclarent intangible quand il s'agit de l'auteur, quoique dans l'espèce

1. On trouvera un bon résumé de cette démonstration classique dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de F. Lichtenberger, à l'article *Apocalypse* par M. A. Sabatier.

le seul fait qui donne quelque autorité aux témoignages fondamentaux de Justin et d'Irénée, c'est justement d'être directement ou par des intermédiaires immédiats un écho assez rapproché de l'époque à laquelle l'*Apocalypse* fut publiée. Si Justin ne nous rapporte plus qu'une tradition vieille de près de cent ans, si Irénée se trompe en considérant l'*Apocalypse* comme presque contemporaine de sa génération, de quel droit nous demandera-t-on de nous incliner devant leur témoignage, lorsqu'ils affirment qu'elle est l'œuvre de l'apôtre Jean et non d'un autre Jean? Ne nous arrêtons pas davantage à discuter s'il est admissible que l'apôtre Jean, âgé d'une soixantaine d'années en l'an 68, ait ensuite changé du tout au tout sa théologie sous l'influence du milieu judéo-alexandrin dans lequel il aurait passé sa vieillesse. Ne nous demandons pas comment il se fait que l'apôtre, dont Paul nous parle en l'an 56 comme d'une « colonne » de l'Église judaïsante de Jérusalem, soit devenu en l'an 68 un universaliste décidé. Toutes ces objections, en effet, peuvent être discutées et sont susceptibles d'explications qui en atténuent la portée.

Mais comment ne voit-on pas qu'en cherchant à sauvegarder ainsi la tradition sur l'activité littéraire de l'apôtre Jean, on lui enlève toute sa valeur et que pour maintenir l'authenticité du IVe évangile on sacrifie sa fidélité? Il est évident que si l'apôtre Jean a écrit vers l'âge de soixante ans une Révélation où il expose sous le couvert de l'autorité divine une notion du Christ, de son enseignement, de la destinée humaine, toute différente de celle qu'il expose trente ans plus tard, vers l'âge de quatre-vingt-dix ans, dans un autre écrit, c'est le premier des deux témoignages qui doit l'emporter sans aucune contestation dans notre esprit sur le second. Il s'agit, en effet, ici de la fidélité d'un témoignage historique. L'apôtre Jean, comme tout homme, avait le droit de changer de doctrine à la suite de nouvelles expériences ou de nouvelles études. Sa conception théologique sur le Christ, sur Dieu, sur le monde, a pu

se modifier. Mais ce qui n'est pas possible, c'est que sa conception première et sa conception seconde, contraires l'une à l'autre, soient également la traduction fidèle de l'enseignement de son maître Jésus-Christ. Or, du moment qu'il faut choisir, le bon sens le plus élémentaire nous oblige à préférer le témoignage le moins éloigné de l'époque où il a entendu Jésus et qui a été moins exposé que l'autre à subir les déformations du temps et les infiltrations de doctrines étrangères. Si l'*Apocalypse* est de l'an 68, c'est là qu'il faut chercher la foi chrétienne selon l'apôtre Jean, et non dans le IVe évangile.

Mais le point de départ même de cette malheureuse solution apologétique est faux. La fixation de l'*Apocalypse* à l'an 68, d'après les données des chapitres **13** et **17**, est inattaquable, si ce livre énigmatique est une œuvre homogène, enfantée d'un seul jet par un auteur unique suivant uniquement son inspiration personnelle. Ces chapitres sont, en effet, clairement datés. Seulement, il est très vraisemblable que l'*Apocalypse* canonique ne fait pas exception parmi les nombreux écrits du même ordre qui sont, en très grande majorité, remplis d'emprunts à des révélations antérieures ou qui n'en sont le plus souvent que des remaniements. Alors qu'à première vue le genre apocalyptique paraît être celui où l'imagination humaine, surexcitée et comme hors d'elle-même, déploie le plus d'initiative individuelle et l'autonomie la plus hardie, l'étude comparée des apocalypses démontre, au contraire, que nulle part elle n'a été plus asservie à des traditions littéraires ni plus hantée de réminiscences impérieuses. Le livre étrange par lequel se termine le Nouveau Testament, n'est compréhensible que si l'on admet qu'il renferme des visions partielles ou des oracles antérieurs à sa rédaction définitive et qui ont été incorporés par l'auteur dans son œuvre, soit par reproduction directe, soit par adaptation[1]. Il

1. On sait à quelles abondantes discussions a donné naissance le travail de M. Vischer, *Die Entstehung der Apokalypse*, en 1882. Nous ne pouvons pas

n'y a pas d'autre moyen de s'expliquer les contradictions de l'*Apocalypse* et comme l'exemple des écrits similaires qui portent les noms d'Hénoch, d'Esdras, des Douze Patriarches, nous montre que c'était là un procédé littéraire courant parmi les voyants chrétiens, nous avons le droit de recourir à ce moyen. Ainsi s'explique le désordre qui règne dans le plan du livre, surtout dans la seconde partie, depuis le chapitre **10**, à tel point que dans cet ouvrage essentiellement symétrique et d'un schématisme poursuivi jusque dans le détail, on n'a jamais pu reconstituer la suite du drame qu'en admettant des intermèdes, des parenthèses, c'est-à-dire des morceaux hors cadre. Ainsi s'explique encore le contraste entre certains morceaux purement juifs, dépourvus de toute espèce de caractère chrétien, et d'autres où la note chrétienne est fortement accentuée. Certaines visions sont manifestement antérieures à la destruction du temple, par exemple le début du chap. **11** où le voyant est invité à mesurer le temple, à l'exclusion du parvis extérieur qui a été abandonné aux Gentils; d'autres morceaux, au contraire, impliquent une existence déjà prolongée de l'Église, puisqu'elle compte déjà de nombreux martyrs et qu'elle est déjà divisée en sectes hostiles (voir les Épîtres aux églises d'Asie et **7**, **14**). Tandis que l'auteur nous annonce une révélation qui doit se dérouler sous ses yeux

entrer ici dans la discussion des différentes hypothèses qui ont été présentées. A notre avis, la véritable solution a été donnée, sous réserve peut-être de quelques rectifications de détail, dans l'étude de M. A. Sabatier : *Les origines littéraires et la composition de l'Apocalypse de saint Jean* (Paris, Fischbacher, 1888, extrait de la *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne). Tandis que M. Vischer et M. Harnack considèrent notre Apocalypse canonique comme une simple réédition d'une apocalypse juive antérieure, enrichie de quelques interpolations chrétiennes facilement reconnaissables et augmentée d'une préface et d'une conclusion par l'éditeur chrétien, M. Sabatier a montré que l'Apocalypse est bien l'œuvre d'un auteur chrétien, mais d'un chrétien d'origine juive qui a inséré dans son œuvre un certain nombre d'oracles et de visions partielles, d'origine juive également et d'époque plus ancienne, tout comme il s'est nourri de réminiscences de prophéties et d'apocalypses que nous pouvons encore contrôler.

dans le ciel, il y a au cours du récit une série de visions qui se développent sur la terre : ce sont notamment les visions historiques, celles dont on s'est servi pour ramener la composition du livre à l'an 68, celle qui concerne le temple au chapitre **11**, la poursuite de la mère du Messie au chapitre **12**, les visions de la Bête au chapitre **13** et de la prostituée au chapitre **17**. Or, ce bouleversement du cadre principal de la révélation se produit justement après que le voyant a reçu l'ordre d'avaler un petit livre qui lui est tendu par un ange pour qu'il prophétise *de nouveau* sur les peuples et les nations (**10**, 8 à 11), et ce sont justement ces visions-là qui troublent profondément le plan fondamental. En vérité, il y a là de bien graves raisons de penser que le rédacteur chrétien, suivant le procédé habituel aux écrivains apocalyptiques, a incorporé dans son livre des prophéties antérieures, dont lui-même peut-être ne comprenait plus la véritable signification historique[1].

Ainsi, ou bien l'*Apocalypse* tout entière date de l'an 68 ; alors la tradition s'est trompée sur un point capital des maigres renseignements qu'elle nous fournit touchant la carrière de l'apôtre Jean en Asie[2], et la fidélité du témoignage historique du IVe évangile est condamnée sans appel par le témoignage antérieur et plus digne de foi de l'apôtre dans l'*Apocalypse* ; — ou bien l'*Apocalypse*, sous sa forme canonique, date de la fin du Ier siècle, comme le veut la tradition, mais renferme des éléments de date plus ancienne, et alors il est impossible que le IVe évangile, composé à la même époque, soit du même

1. C'est ce qui expliquerait les interprétations absurdes du chiffre de la Bête proposées par Irénée, probablement d'après les fameuses traditions d'Asie-Mineure. Au berceau même de l'*Apocalypse* on n'en avait plus la clef.

2. Reporter la rédaction de l'*Apocalypse* à l'an 68, c'est bouleverser toute la tradition relative à l'apôtre Jean en Asie. Celle-ci, en effet, rattache étroitement l'exil et la vision de Patmos à l'animosité de Domitien contre les chrétiens à la fin de son règne.

auteur. Dans les deux cas, l'autorité de la tradition est gravement compromise.

*
* *

Elle l'est bien plus encore, lorsqu'on demande à l'*Apocalypse* elle-même, en dehors de toute relation avec le IVe évangile, quel est son propre témoignage sur ses origines. En aucune façon elle n'a la prétention d'être l'œuvre d'un apôtre; tout au contraire elle apprend à qui veut l'entendre que les apôtres n'existent plus au moment où elle a été écrite. Et ce témoignage a d'autant plus de poids que l'*Apocalypse* n'est pas un écrit anonyme ni une œuvre impersonnelle, mais que l'auteur fait connaître son nom à plusieurs reprises et met constamment sa personnalité en jeu. Il parle à la première personne du singulier, comme il convient à un homme qui transmet une révélation divine qu'il a seul vue et dont il est personnellement l'unique garant :

Révélation de Jésus-Christ que Dieu lui a donnée pour montrer aux serviteurs de Dieu ce qui doit arriver bientôt. Et il l'a manifesté en envoyant [la révélation] par son ange à son serviteur Jean, qui a été le témoin de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus-Christ [en rapportant] ce qu'il a vu. Bienheureux celui qui lit et ceux qui entendent les paroles de la prophétie et qui gardent ce qui est écrit en elle ; car le temps est proche .

Jean aux sept églises qui sont en Asie..... (1, 1-4).

Moi, Jean, votre frère et votre compagnon dans l'épreuve, dans la royauté et la fidélité en Jésus, j'étais dans l'île appelée Patmos à cause de la parole de Dieu et pour rendre témoignage de Jésus ; je fus ravi en esprit le jour du Seigneur et j'entendis..... (1, 9-10).

L'auteur s'appelle Jean. Ce nom est très répandu parmi les Juifs; il est porté par plusieurs personnages de la première histoire chrétienne : Jean-Baptiste, Jean, un membre de la famille sacerdotale cité *Actes*, 4, 6, Jean Marc, le compagnon de Barnabas et de Paul, Jean le presbytre que nous avons déjà appris à connaître par Papias. Ce nom seul, sans aucune

autre détermination telle que « fils de Zébédée » ou « apôtre de Jésus-Christ » ou toute autre qualification analogue, ne désigne nullement l'apôtre Jean à l'exclusion d'un de ses nombreux homonymes. Or, ce Jean qui a eu la vision de Patmos et qui l'a consignée par écrit, se qualifie lui-même de *serviteur* de Dieu écrivant à des serviteurs de Dieu ; il est leur compagnon, leur frère, ayant part à leurs souffrances, à leur fidélité et à leurs espérances. Pas un mot, pas une allusion, même lointaine, à sa dignité apostolique, alors que la qualité d'apôtre direct et immédiat de Jésus-Christ assurait déjà à la fin du Ier siècle une autorité toute particulière comme le prouvent l'Épître de Clément Romain, toute la première littérature chrétienne et l'Apocalypse elle-même ! Pas le moindre appel à la longue durée de sa carrière chrétienne, alors que nous savons quel prix les Polycarpe, les Papias accordaient dès leur jeunesse au témoignage des anciens qui avaient encore pu connaître personnellement Jésus ou quelqu'un des apôtres !

Il reçoit l'ordre d'écrire aux sept églises d'Asie, à ces églises où la tradition veut qu'il ait exercé depuis de longues années une espèce de surintendance apostolique au nom du Christ. Et dans ces lettres pas un mot, pas une allusion à ses relations antérieures avec elles ! Cependant elles ne contiennent pas des exhortations théoriques ; elles visent, dans un langage précis, les infidélités, les agitations, les divisions, les hérésies, les immoralités de ces communautés primitives. L'auteur connaît les circonstances locales ; il reproche aux chrétiens d'Éphèse, par exemple, de ne pas être fidèles à leur premier amour, mais sans aucune note personnelle à l'égard de cette église dont il aurait été le directeur spirituel pendant de longues années ! Il les loue d'avoir éprouvé ceux qui se font passer pour apôtres et qui ne le sont pas, mais sans aucune mention de l'apostolat authentique exercé par lui-même ! (**2**, 1-7).

Au chap. **18**, v. 20, après le chant de triomphe entonné dans les cieux sur la ruine de Babylone, autrement dit de

Rome, l'auteur ajoute : « Réjouis-toi à son propos, ciel, et vous, les saints et les apôtres et les prophètes [réjouissez-vous], de ce que Dieu vous ait fait justice en la jugeant ! » Le sens le plus naturel de ces paroles n'est-il pas que les apôtres ont été les victimes de l'impiété romaine et que leurs souffrances sont vengées par le jugement de Dieu? Plus loin les noms des douze apôtres sont gravés sur les douze pierres qui servent de fondement à la Jérusalem céleste (**21**, 14). On voit quelle haute idée l'auteur se fait de la dignité exceptionnelle des Douze. Mais n'est-il pas évident qu'il en parle ici comme de gens dont la carrière terrestre appartient déjà au passé, de gens qui sont glorifiés déjà? A-t-on le moins du monde l'impression en lisant ces lignes que le serviteur de Dieu qui les a écrites, le fidèle qui partage les épreuves et les espérances des autres fidèles, soit l'un de ces Douze dont le nom est déjà inscrit sur les fondements de la Jérusalem nouvelle?

Pas plus que le témoin, le témoignage ne présente le moindre indice d'être de nature apostolique. La parole de Dieu qu'il transmet dans son livre, c'est le contenu de la révélation dont il a été honoré à Patmos. Il n'y a aucun souvenir des enseignements de Jésus relatifs à la fin du monde. Et cependant nous avons vu que Jean l'apôtre a été l'un des privilégiés à qui Jésus a confié tout spécialement ses instructions eschatologiques (voir plus haut, p. 2). Non pas qu'il n'y ait une analogie générale entre la prédication eschatologique rapportée par l'évangéliste Matthieu et les principes généraux de la philosophie de l'histoire dont procède l'*Apocalypse* ; ce sont des produits de la même conception judaïque du plan providentiel. Mais ce qui manque absolument dans l'œuvre du Voyant de Patmos, c'est une relation personnelle, vivante, entre la révélation qu'il reçoit du Christ céleste et celle qu'il a reçue du Christ terrestre. Celle-ci n'existe pas pour lui. Et il se charge lui-même de nous en donner la raison.

La véritable révélation divine pour lui, ce n'est pas du tout

l'enseignement de Jésus de Nazareth transmis par ses apôtres immédiats; c'est la révélation « en esprit », c'est-à-dire l'enseignement des prophètes directement inspirés de Dieu. Non seulement, en effet, les bienheureux sont ceux qui observent les paroles de la prophétie (**1**, 4) — car cette déclaration de l'adresse n'a qu'une portée limitée à l'écrit même qu'il s'agit d'introduire et n'implique pas la supériorité du témoignage prophétique en soi sur tout autre — mais au chap. **19**, v. 10, lorsque l'auteur veut se jeter aux pieds de l'ange pour l'adorer, celui-ci répond : « Garde-t'en bien. Tu es coserviteur avec moi et avec tes frères qui ont le témoignage de Jésus. Adore Dieu, *car le témoignage de Jésus, c'est l'esprit de prophétie.* » Et au chap. **22**, v. 8 à 9, il dit : « C'est moi, Jean, qui ai entendu et vu ces choses, et quand je les eus entendues et vues je tombai aux pieds de l'ange qui m'avait montré ces choses, pour l'adorer. Et il me dit : Garde-t'en bien. Tu es coserviteur avec moi et avec *tes frères les prophètes* et ceux qui gardent les paroles de ce livre. Adore Dieu. »

Voilà la véritable signature de l'*Apocalypse*. Elle n'a jamais prétendu être l'œuvre de Jean l'apôtre. Elle se donne clairement comme le témoignage de Jean le prophète et ce témoignage d'un prophète, ce témoignage de l'esprit, elle le présente comme le seul véritable témoignage du Christ, par opposition ou, si l'on préfère, par superposition au témoignage de la tradition apostolique sur la prédication du Christ terrestre. C'est ici le point par où l'auteur millénaire de l'*Apocalypse* se rapproche du grand idéaliste qui a composé le IVe évangile, et qui, lui aussi, méprise la lettre pour dégager l'esprit, supprime la tradition apostolique, matérielle, pour y substituer la vision spirituelle du Christ et de sa parole, autrement vraie, d'une vérité supérieure, que les dires et gestes de Jésus conservés par des apôtres incapables de comprendre leur maître.

Mais ne devançons pas les résultats de nos recherches ulté-

rieures. Tenons-nous-en à ce que nous pouvons considérer comme acquis, savoir que l'*Apocalypse*, œuvre signée, ne se présente pas à nous comme écrit d'un apôtre, mais au contraire comme l'œuvre d'un prophète qui n'a rien de commun avec les apôtres. Donc la tradition ecclésiastique a fait fausse route en y reconnaissant un écrit de l'apôtre Jean. Ses données sur l'activité littéraire de Jean l'apôtre en Asie Mineure, lorsqu'on les contrôle sérieusement, ne sont pas plus exactes que ses renseignements sur l'activité missionnaire de l'apôtre. Ici encore elle s'évanouit, dès qu'on la serre de près. Seulement ici on s'explique assez facilement l'erreur commise par les hommes du second siècle, puisque pour eux une révélation faite à un serviteur du Christ nommé Jean devait passer naturellement pour une révélation faite au seul Jean qui leur en parût digne et même au seul qu'ils connussent véritablement : Jean, fils de Zébédée, apôtre de Jésus-Christ.

*
* *

La tradition est-elle mieux fondée en attribuant à l'apôtre Jean les trois épîtres qui se sont conservées sous son nom dans le Nouveau Testament ? Toutes trois sont anonymes et ne contiennent aucun indice, si léger soit-il, qui permette d'en faire remonter la paternité à Jean l'apôtre. Il ne s'agit donc pas de vérifier leur authenticité, mais simplement l'exactitude de l'hypothèse émise au sujet de leur origine par les chrétiens d'autrefois. En l'absence de données précises, il n'est pas téméraire de supposer que les ressemblances bien caractérisées de langage et de pensée entre elles et le IVe évangile ont déterminé le jugement que l'ancienne Église a prononcé sur elles.

Cette ressemblance est surtout frappante dans la première Épître. Aussi la seconde et la troisième n'ont-elles pas reçu l'estampille apostolique aussi promptement que la première. Origène, cité par Eusèbe (*H. E.*, VI, 25, 10), atteste que l'on

n'est pas d'accord de son temps à leur égard. Eusèbe lui-même hésite; tantôt il parle des épîtres de Jean au pluriel (*Dem. evan.*, III, 5, 88), tantôt il range la seconde et la troisième parmi les écrits contestés (*H. E.*, III, 25, 3) Celles-ci ne figurent ni dans la première bible syriaque ni dans le premier canon latin; saint Jérôme les porte au compte de Jean le presbytre et encore le pape Damase sanctionne cette opinion[1].

Les destinées de ces deux petites épîtres, très courtes, mais intéressantes dans leur brièveté, n'ont pas été séparées, et c'est justice. Elles sont incontestablement du même auteur. Il se désigne lui-même sous ce nom : « le presbytre ». On en a déduit naturellement qu'elles sont l'œuvre du presbytre Jean. Et comme elles sont de la même famille littéraire que la première Épître et le IV[e] évangile, on a voulu reconnaître ici la signature du mystérieux auteur à qui nous devons la littérature johannique. C'est aller bien vite en besogne. S'il est téméraire d'identifier le serviteur de Dieu qui a signé l'*Apocalypse* du nom très répandu de Jean, avec Jean l'apôtre, à bien plus forte raison est-il arbitraire d'identifier « le presbytre » des deux petites épîtres avec ce Jean le presbytre dont Papias nous a révélé l'existence. La dénomination de *presbytre* est, en effet, d'usage commun dans la chrétienté primitive, et il n'y a absolument aucune raison de supposer que nous ayons affaire ici au presbytre nommé Jean plutôt qu'à tout autre. C'est nous qui, pour la commodité du langage, avons pris l'habitude d'opposer le presbytre à l'évangéliste, afin de distinguer facilement les deux Jean dont la tradition rapporte le ministère simultané en Asie. Mais de leur temps, alors qu'il y avait un grand nombre de presbytres, cette qualification ne pouvait en aucune façon désigner l'un d'eux à l'exclusion des autres. Il y a, au contraire, de forts bons motifs de penser que l'auteur de ces deux petites épîtres, surtout s'il est aussi

1. Sur le *Decretum Damasi*, voir Zahn, *Gesch. d. ntl. Kanons*, II, p. 259 et suiv.

celui de la première Épître, n'était pas ce presbytre Jean en qui le millénaire Papias saluait un de ses maîtres. Car les épîtres johanniques sont aussi étrangères à la conception matérialiste du Royaume de Dieu que le IVe évangile. Et nous n'avons aucun droit de faire à ce Jean, que nous ne connaissons pas, l'injure de supposer qu'il ait enseigné à la fois le blanc et le noir.

La seule conclusion qu'il soit légitime de tirer du titre de *presbytre* dont se prévaut l'auteur de nos deux petites lettres, c'est qu'il n'était pas l'apôtre Jean, car s'il avait été le vieil apôtre dont parle la tradition, il ne se serait pas présenté simplement comme presbytre. La troisième épître en fournit la preuve formelle. Elle est adressée à un certain Cajus; celui-ci fait partie d'une communauté, dans laquelle se trouve un certain Diotrephès qui aime à primer les autres, qui ne reçoit pas les frères recommandés par l'auteur de la lettre et qui empêche les autres fidèles de les recevoir (v. 9 et 10). Ce Diotrephès n'est pas accusé d'être un hérétique. Il est simplement coupable de ne pas tenir compte des lettres d'introduction du presbytre et de chercher à le discréditer. Eh! bien, si le presbytre qui écrit ce billet était le vieil apôtre Jean, fort d'un long et glorieux ministère dans la région, une pareille opposition de la part d'un membre régulier de la communauté serait-elle possible et, si elle l'était, ne trouverions-nous pas tout au moins dans la lettre elle-même une revendication quelconque des droits supérieurs de l'apôtre? N'oublions pas, en effet, qu'à la fin du Ier siècle la dignité et l'autorité des apôtres primitifs sont déjà solidement établies[1].

1. M. Ad. Harnack (*Ueber den dritten Johannesbrief*, dans *Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, XV, 3, notamment p. 21) a reconnu, fort justement à mon sens, dans ce Diotrephès qui entend exclure de son église l'autorité des missionnaires itinérants tels que le presbytre auquel nous devons la IIIe Épître de Jean, un des premiers représentants du pouvoir épiscopal, monarchique et local, nécessairement hostile à l'action des dignitaires spirituels itinérants qui, à l'origine, jouissaient de la considé-

Il n'est pas douteux qu'en ce qui concerne II et III *Jean* la tradition ne soit encore une fois en défaut. Et si, comme il est très vraisemblable, elles sont du même auteur que I *Jean*, l'origine apostolique de la première Épître johannique est par le fait même condamnée. Toutefois, comme l'identité d'auteur n'est pas certaine, — les deux petites épîtres pouvant émaner du même milieu sans être strictement du même auteur — il est plus sage de ne pas étendre d'emblée aux trois lettres un jugement que nous n'avons justifié que pour les deux dernières.

La première épître de Jean était peut-être déjà connue de Polycarpe. Dans son *Épître aux Philippiens*, on lit une déclaration qui rappelle un passage de I *Jean*, mais sans aucune indication que ce soit une parole empruntée à son maître, l'apôtre Jean[1]. De même Papias s'est servi de notre première épître, d'après le témoignage formel d'Eusèbe (*H. E.*, III, **39**, 17), mais rien dans le langage d'Eusèbe ne nous permet d'affirmer qu'il l'ait citée comme une œuvre de l'apôtre Jean. Le premier témoignage formel est ici encore celui d'Irénée[2]. La

ration générale. Mais, s'il en est ainsi, l'auteur de l'Épître, dont Diotrephès méconnaît l'autorité, ne saurait assurément pas être le vieil apôtre Jean.

1. *Phil.*, **7**, 1 : πᾶς γὰρ ὃς ἄν μὴ ὁμολογῇ 'Ιησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἀντιχριστός ἐστιν. A rapprocher de I *Jean*, **4**, 2-3 : πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ 'Ιησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν 'Ιησοῦν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν. A une époque de lutte ardente contre le docétisme qui niait la réalité du corps humain et de la vie humaine de Jésus, des déclarations comme celles-là : « Quiconque ne croit pas que Jésus-Christ est venu en chair est un mécréant » sont la monnaie courante de la polémique et n'impliquent pas qu'il y ait citation. Dans II *Jean*, v. 7, nous trouvons une troisième formule analogue. Cependant la possibilité d'un emprunt fait par Polycarpe à I *Jean* ne peut pas être niée, d'autant que l'évêque de Smyrne a rempli sa lettre de réminiscences d'écrits devenus plus tard canoniques. La seule chose qu'il ne soit pas permis d'en déduire, c'est que Polycarpe atteste ici la rédaction de notre première épître johannique par l'apôtre Jean, vu qu'il n'y en a pas la plus légère trace dans son langage.

2. *Adv. haer.*, III, **16**, 5 et 8. Irénée cite l'un après l'autre deux passages tirés de la première et de la seconde épître de Jean, comme s'ils appartenaient à la même lettre (« in praedicta epistola » ; « in sua epistola »). Ce manque de précision n'autorise pas à conclure qu'il n'admettait qu'une seule épître johan-

Peshito, le Canon de Muratori, admettent I *Jean* comme écrit apostolique. Dès lors elle partage le sort du IV[e] évangile.

De tous les écrits johanniques elle est assurément celui qui touche du plus près à l'évangile. Aussi les a-t-on généralement attribués au même auteur, même parmi ceux qui repoussent l'origine apostolique du IV[e] évangile. Il n'est pas douteux, en tous cas, que ce soient deux écrits de même famille et même très proches parents. Cependant l'identité d'auteur ne s'impose pas. Il y a entre la première Épître et l'évangile de nombreuses ressemblances de vocabulaire, de style et de dialectique, dont on trouvera l'énumération dans tous les commentaires. Ils ont en commun une même conception fondamentale du monde et du Christ, un même idéalisme abstrait, un même dualisme moral : Dieu *est* lumière (**1**, 5), amour (**4**, 8, 16), vie éternelle (**5**, 20); les créatures procèdent de Dieu (**2**, 29; **3**, 9, 10; **4**, 2 à 7; **5**, 1, 4, 18); de la vérité (**3**, 19) ou du diable (**3**, 8, 12). Mêmes expressions mystiques, telles que « demeurer en Dieu » (**3**, 6, 24; **4**, 12 à 15; **5**, 20), « demeurer en la lumière » ou « dans les ténèbres » (**2**, 10, 11), « dans la mort » (**3**, 14); même antithèse entre la lumière et les ténèbres, Dieu et le kosmos (le monde), Christ et le diable. Même prologue abstrait. Même sotériologie fondée sur la *connaissance* de la vérité (le γιγνώσκειν). Même notion de la communion mystique des fidèles entre eux en Christ et en Dieu. Même indifférence souveraine à l'égard du problème des observances légales qui a si profondément troublé la première génération chrétienne et que ni l'évangile, ni l'épître ne jugent à propos de mentionner, tant la solution universaliste libérale est déjà élevée pour eux au-dessus de toute discussion.

Tout cela nous paraît acquis. Il n'y en a pas moins entre les deux écrits des différences caractéristiques sur des points es-

nique; car on retrouve des inexactitudes analogues chez des auteurs qui admettaient certainement plusieurs épîtres d'un même apôtre (voir Zahn, *Gesch. d. ntl. Kan.*, I, p. 209 et suiv.).

sentiels. Nous n'insisterons pas sur l'emploi de certaines locutions particulières, parce que nous ne voyons pas pourquoi un auteur ne se servirait pas, dans un de ses ouvrages, de certains termes qu'il a négligé d'employer dans un autre. Cela ne signifie rien. Il ne faut pas non plus attacher trop d'importance au fait que dans l'Épître Jésus-Christ lui-même est le Paraclet (**2**, 1), tandis que dans l'évangile, le Christ envoie le Paraclet à ses disciples après qu'il est retourné auprès de son Père. Les deux conceptions ne sont pas inconciliables, comme nous le verrons plus loin en étudiant la doctrine de l'évangéliste sur le Paraclet. Il faut en dire autant de l'assertion de l'Épître, d'après laquelle le Saint-Esprit est conféré aux disciples par l'onction sainte (le *chrisma*, **2**, 20 et 27); le même auteur a pu exprimer sous deux formes différentes l'idée commune que le Saint-Esprit, qui est l'esprit du Christ, est communiqué aux fidèles pour les instruire en toute vérité, tantôt en mentionnant seulement la source d'où il provient, dans l'évangile, tantôt en signalant aussi le mode ecclésiastique de sa communication, c'est-à-dire le *chrisma*. Ce qui est plus grave, c'est que l'auteur de l'Épître ne fait aucun usage de l'Ancien Testament, alors que l'évangéliste recourt fréquemment au témoignage des livres sacrés de l'Ancienne Alliance. L'Épître enseigne positivement une doctrine de propitiation par le sang de Jésus-Christ qui n'est pas seulement inconnue à l'évangéliste, mais qui est incompatible avec sa notion toute spiritualiste de Dieu et du salut[1]. Cette insistance sur le sang du Christ procède assurément du désir de l'auteur de combattre le docétisme; mais le IV[e] évangile aussi est carrément antidocète, sans se croire obligé pour cela de tomber dans le matérialisme du salut par le sang. Dans l'Épître la croyance à la fin prochaine du monde et à la parousie du Christ, débarrassées sans doute de l'appareil apocalyptique et spiritua-

1. *I Jean*, **1**, 7; **2**, 2; **4**, 10; **5**, 6 à 8. Nous justifierons plus loin ce que nous disons de la doctrine du IV[e] évangile.

lisées, sont au premier plan (2, 18-28; 3, 2; 4, 3, 17); dans l'évangile, au contraire, elles sont autant que possible éliminées de la tradition évangélique antérieure, comme des éléments incompatibles avec la véritable intelligence du Christ et de son œuvre.

Nous n'oserions pas affirmer que ces divergences excluent la possibilité de l'unité d'auteur, puisque nous n'avons pas le droit de décréter que l'auteur du IVe évangile ait toujours et partout déployé la même rigueur de pensée. Il nous suffit d'avoir montré qu'elle ne s'impose pas. Mais que la première Épître et l'évangile soient d'un seul et même auteur ou bien que ce soient seulement des produits de deux écrivains appartenant à la même école spirituelle de la chrétienté primitive, ce qui ressort clairement d'une analyse objective de l'Épître, c'est qu'elle ne se donne pas et qu'elle n'est pas l'œuvre d'un apôtre.

Il n'y a pas dans tout le Nouveau Testament un écrit qui insiste plus que celui-ci sur la réalité de l'incarnation du Christ et sur la matérialité de sa vie charnelle. D'après elle quiconque ne croit pas que Jésus-Christ est venu en chair, ne procède pas de Dieu, mais de l'antichrist. Le docétisme, c'est-à-dire la doctrine d'après laquelle le Christ céleste n'a pas pu s'unir à un corps charnel réel, ni subir les souillures et les bassesses inévitables de la vie corporelle, avec ses misères, ses souffrances, ses imperfections et ses limitations, mais n'a revêtu que les apparences de la vie matérielle, est, en effet, florissant dans les églises asiatiques à la fin du Ier et au commencement du IIe siècle : les Épîtres d'Ignace d'Antioche en fournissent la preuve décisive. La plus dangereuse hérésie pour l'Église naissante n'a pas été celle qui sacrifiait la divinité du Christ à l'humanité de Jésus, mais au contraire celle qui supprimait l'humanité véritable de Jésus en la réduisant à une pure apparence pour sauvegarder la divinité du Christ[1].

1. Par une étrange ironie de l'histoire, le IVe évangile et la première Épître

C'est contre les spéculations docètes qu'est dirigée notre Épître : or, la seule chose qui ne s'y trouve pas, c'est un appel direct du témoin oculaire disant aux destructeurs de la foi : « Voici, j'y étais, au côté de Jésus ; je l'ai vu, je l'ai touché, j'ai constaté par moi-même la réalité de son corps, j'ai assisté à telle ou telle scène ; j'en suis le témoin autorisé. »

Eh ! quoi, dira-t-on, sans doute, le prologue est donc supprimé ! Assurément non. C'est justement le prologue de l'épître qui prouve que nous n'avons pas affaire ici à un témoignage concret, mais à l'affirmation d'une thèse abstraite. Il suffit d'en comparer les termes avec le reste du document pour s'en assurer :

> Ce qui était depuis le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché, concernant la parole de la vie — la vie a été manifestée et nous avons vu et nous rendons témoignage et nous vous annonçons la vie éternelle, laquelle était vers le Père et nous a été révélée — ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons aussi à vous, afin que vous aussi vous y participiez avec nous. Et notre communion est avec le Père et avec son fils Jésus-Christ. Et nous écrivons ces choses afin que notre (ou : votre) joie soit complète. Et voici la nouvelle que nous avons entendue de lui et que nous vous annonçons, c'est que Dieu est lumière et qu'il n'y a aucunes ténèbres en lui (I *Jean*, **1**, 1-5).

Remarquez tout d'abord le neutre par lequel l'auteur débute : *ce qui* était depuis l'origine, *ce que* nous avons vu, concernant la parole de la vie, et non pas : *celui* qui était, *celui* que nous avons vu et qui était la Parole de vie. Dès le premier mot le caractère abstrait et théorique du témoignage s'affirme. Tandis que plus loin, lorsqu'il s'agit de son activité personnelle, l'écrivain parle à la première personne du singulier et dit : « Mes petits enfants, *je* vous écris » (**2**, 1, 7),

de Jean, qui sont aujourd'hui généralement considérés par les chrétiens orthodoxes comme les plus solides garants de la divinité du Christ, ont été écrits à l'origine pour défendre tout au contraire la réelle humanité de Jésus.

« je vous ai écrit » (**2**, 26 ; **5**, 13), dans le prologue où il s'agit d'un témoignage qui ne lui est pas personnel il emploie la première personne du pluriel : « Ce que *nous* avons vu, entendu, touché », etc. L'auteur entend bien affirmer que les disciples de Jésus-Christ l'ont vu, l'ont entendu, l'ont touché; dès les premiers mots il pose la réalité incontestable de la matérialité de la vie humaine du Christ, mais il n'y met aucun accent personnel ; il se garde bien de dire : « J'ai vu », ni de raconter le moindre souvenir de ses expériences personnelles à ce sujet. Et cependant le moindre témoignage de ce genre aurait plus fait pour fermer la bouche aux docètes que tous les raisonnements du monde! Comment ne voit-on pas que le docétisme ne pouvait naître et se propager qu'après la disparition des disciples qui avaient suivi Jésus en chair et en os!

Et qu'est-ce qu'il a vu, entendu, touché? Une abstraction, un principe théologique, c'est que Dieu est lumière et qu'il n'y a aucunes ténèbres en lui (**1**, 5). « *Nous* avons l'assurance, dit-il plus loin (**2**, 3), que *nous* l'avons connu si nous gardons ses commandements. » Ainsi le vieil apôtre, le seul survivant du groupe de disciples qui a vécu avec Jésus, n'aurait pas d'autre témoignage à fournir de sa connaissance du Christ que celui-ci : « J'ai gardé ses commandements » ! Notez bien qu'il ne s'agit pas ici de sa fidélité, mais du fait historique, concret, de la réalité de la vie humaine de Jésus. Le témoignage du prologue est si bien un témoignage abstrait que l'auteur emploie exactement les mêmes expressions pour caractériser les relations des chrétiens en général avec Jésus : « Quiconque demeure en lui, écrit-il, **3**, 6, ne pèche pas ; quiconque pèche ne l'a pas *vu* et l'a pas *connu*. Au ch. **4**, v. 14, c'est encore une vérité de l'ordre spirituel qu'il a contemplée (même verbe τεθεάμεθα que dans le prologue) : « Et *nous avons contemplé* et nous rendons témoignage que le Père a envoyé le Fils comme sauveur du monde ».

Nous retrouvons dans la première Épître ce même principe

qui nous a déjà si fort frappés dans l'*Apocalypse* : la supériorité du témoignage de l'esprit sur le témoignage traditionnel historique. Assurément les lecteurs sont invités à demeurer fidèles à la vérité qu'ils ont entendue depuis le commencement (2, 24). Mais qu'est-ce qui doit confirmer en eux la vérité de ces enseignements et qu'est-ce qui peut même au besoin y suppléer, parce que là se trouve la vérité sans fraude? C'est le *chrisma*, c'est l'onction du Saint-Esprit. C'est l'esprit venant de Dieu qui atteste que Jésus-Christ est venu en chair. Bien plus, quand il s'agit d'établir que Jésus-Christ a été réellement baptisé et qu'il est réellement mort d'une mort sanglante, il y a trois témoins : l'eau, le sang et l'esprit, mais le témoignage par excellence c'est celui de l'esprit, « parce que l'esprit est la vérité » (5, 6-8) [1].

Assurément, ce n'est pas là le langage d'un apôtre qui a été le témoin oculaire de la vie et de la mort de Jésus. Il n'y a pas dans la première épître johannique un seul mot qui dénote qu'elle ait été écrite par Jean. Elle atteste depuis le commencement jusqu'à la fin qu'elle n'est pas l'œuvre d'un apôtre. Ici encore la tradition ecclésiastique a fait fausse route.

Si la première Épître de Jean est du même auteur que le IV[e] évangile, celui-ci n'a donc pas été écrit par l'apôtre Jean. Si elle est d'un auteur différent, la gravité de l'erreur commise par la tradition qui la lui a imputée est de nature à jeter un discrédit considérable sur la valeur du témoignage qu'elle apporte : la première épître, en effet, est certifiée johannique au moins autant que l'évangile, si ce n'est même plus fortement encore.

1. Tel est le sens de ce célèbre passage. Les docètes niaient la réalité du baptême et de la mort sur la croix. Pour beaucoup d'entre eux Christ n'était descendu en Jésus qu'au moment du baptême, après que la cérémonie de purification était déjà accomplie, et il s'était séparé de Jésus avant la crucifixion. L'auteur de la 1[re] Épître invoque l'eau du baptême et le sang de la croix comme témoins de la réalité du baptême et de la mort sanglante du Christ, mais la confirmation suprême vient du témoignage que l'esprit de Dieu fait entendre dans l'âme du fidèle.

De quelque côté que l'on examine cette tradition, le résultat est toujours le même. Dès qu'on essaye de la contrôler, elle s'évanouit et il n'en reste plus rien. Quand elle évoque à la fin du Ier siècle un second apostolat du fils de Zébédée dans les églises de l'Asie-Mineure grecque, ministère extraordinaire d'un vieillard parvenant jusqu'à l'extrême limite de la vie humaine et déployant dans ses dernières années une activité plus intense qu'il n'en avait jamais exercé auparavant, il se trouve qu'aucun des contemporains dont nous possédons encore le témoignage, n'en a la moindre connaissance et que seuls des écrivains de la fin du IIe siècle en apportent l'écho. Quand elle attribue au vieil apôtre la rédaction, coup sur coup, de l'*Apocalypse* et des *Épîtres* dites johanniques, en plus du IVe évangile, il se trouve que chacun de ces écrits étudié séparément atteste formellement qu'il n'est pas l'œuvre d'un apôtre et que leur comparaison prouve jusqu'à l'évidence qu'ils ne peuvent pas avoir été composés par un seul et même auteur dans la même période de sa vie.

L'autorité historique d'une pareille tradition est nulle. De quel droit réclamerait-on pour elle une plus grande valeur lorsqu'elle présente des renseignements de même nature sur l'origine du IVe évangile?

CHAPITRE III

Le témoignage de l'ancienne littérature chrétienne concernant le IVe évangile.

Les témoignages historiques anciens, relatifs à la nature et à l'origine du IVe évangile, sont de même provenance et de même qualité que ceux dont nous nous sommes occupés jusqu'à présent, à propos de l'*Apocalypse* et des *Épîtres*. Eusèbe exprime bien le sens général de la tradition chrétienne, quand il dit que l'apôtre Jean écrivit son évangile alors que les évangiles de Matthieu, de Marc et de Luc étaient déjà connus de tous, pour les compléter (*Hist. eccl.*, III, 24). Depuis Irénée cet ordre de succession est généralement reconnu. Au commencement du troisième livre de son Traité *contre les Hérésies* (III, 1, 1), l'évêque de Lyon écrit : « Ensuite Jean, le disciple du Seigneur, celui qui se pencha sur son sein, publia, lui aussi, l'évangile pendant qu'il habitait à Éphèse en Asie ». Et plus loin (ch. 11) il affirme que Jean rédigea son évangile pour combattre les erreurs répandues par Cérinthe et par les Nicolaïtes.

Ce témoignage d'Irénée est d'une pauvreté surprenante. Il se réduit à ceci : le IVe évangile a été écrit à Éphèse par un disciple du Seigneur nommé Jean. Comme le disciple du Seigneur nommé Jean qui avait répandu l'enseignement chrétien en Asie-Mineure, était pour Irénée l'apôtre et non un autre Jean, cela signifiait nécessairement pour lui : l'auteur du IVe évangile est l'apôtre Jean. Mais il n'en sait rien de plus. Le reste de son témoignage est emprunté à l'évangile lui-même, lorsqu'il en définit l'auteur par ces termes : « celui qui se pencha sur son sein », ou à l'*Apocalypse* (2, 6) qui lui apprend que Jean, à Éphèse, combattit les Nicolaïtes. En réalité,

il n'a pas plus de renseignements sur l'origine du IVe évangile que sur celle des évangiles de Matthieu, de Marc et de Luc. Et cependant il y aurait eu un intérêt de premier ordre pour le grand pourfendeur d'hérétiques à rappeler comment le vieil apôtre, le seul survivant de la tradition authentique, avait combattu les premiers gnostiques, comment il avait été amené à écrire contre eux l'évangile définitif. S'il n'en dit rien, c'est qu'il n'en sait rien. Quand il veut justifier l'existence de quatre évangiles, il est obligé de recourir aux plus piteux arguments symboliques : il devait y avoir quatre évangiles, parce qu'il y a quatre points cardinaux, etc. Or, la simple tradition de l'origine johannique du IVe évangile n'est pas le bien propre d'Irénée. Elle se retrouve ailleurs à la même époque, avec plus de détails. N'y avait-il donc rien de précis au sujet du IVe évangile dans ces témoignages des presbytres d'Asie-Mineure ou de Polycarpe, dont Irénée se plaît à faire état?

D'après le Canon de Muratori, le IVe évangile fut écrit par Jean, l'un des disciples, à la requête des autres disciples et de ses collègues dans l'épiscopat (*sic !*). Comme ils insistaient auprès de lui, il leur dit : « Jeûnez avec moi pour trois jours et nous nous raconterons réciproquement ce qui nous aura été révélé. » « La même nuit », — ainsi continue le récit — « il fut révélé à André, l'un des apôtres, que Jean écrirait tout en son nom sous le contrôle commun. Voilà pourquoi, quoique des enseignements différents soient donnés dans chaque évangile (*licet varia singulis evangeliorum libris doceantur*), cela ne fait aucune différence pour la foi des croyants, puisque c'est sous la conduite d'un esprit unique qu'a été proclamé dans tous [les évangiles] tout ce qui concerne la naissance, la passion, la résurrection, les entretiens avec ses disciples et sa double venue, premièrement comme être méprisé dans l'humilité, ce qui a déjà eu lieu, secondement dans son pouvoir royal..... (?), ce qui est à venir, glorieux. Qu'y a-t-il donc d'étonnant que Jean affirme si nettement chaque chose aussi

dans ses épîtres, disant pour lui-même : ce que nous avons vu de nos yeux et entendu de nos oreilles et ce que nos mains ont palpé, c'est ce que nous vous avons écrit. Il déclare ainsi n'avoir pas été seulement le témoin oculaire, mais aussi l'auditeur et l'écrivain de toutes les merveilles du Seigneur [exposées] en ordre. »

D'autre part, Clément d'Alexandrie, dans un passage de ses *Hypotyposes* résumé par Eusèbe (*Hist. eccl.*, VI, 14, 7), racontait que l'apôtre Jean, à l'instigation de ses amis[1] et sous l'inspiration du Saint-Esprit, avait composé un évangile spirituel (πνευματικόν), parce que les autres évangiles ne relataient que des faits matériels (τὰ σωματικά).

Ces deux récits, très vraisemblablement indépendants l'un de l'autre, puisque l'un reproduit sans doute la tradition romaine et l'autre la version alexandrine, ont ceci de commun qu'ils attribuent la résolution de l'apôtre d'écrire son évangile, d'une part à une pression exercée sur lui par son entourage, d'autre part à une inspiration du Saint-Esprit. Mais d'après le premier ce serait d'accord avec ses collègues en apostolat que Jean aurait pris cette décision et son évangile aurait été en quelque sorte contresigné par eux ; d'après le second, au contraire, ce serait postérieurement à la publication des autres évangiles et pour son propre compte que l'apôtre aurait écrit le sien, afin de compléter les autres qui étaient vraiment trop insuffisants. Quant aux détails fournis par le document latin ils portent si nettement le caractère légendaire qu'il n'y a pas lieu de s'y arrêter.

Ce qui nous frappe dans ces deux traditions à peu près contemporaines, c'est qu'elles répondent toutes deux au besoin d'expliquer et de justifier la différence entre le IV[e] évangile et les synoptiques et révèlent ainsi qu'il y a eu, dans l'Église du se-

1. Les γνώριμοί dont il s'agit représentent probablement *les relations* de l'apôtre, ceux qui vivent dans son intimité. On pourrait aussi traduire : les notables.

cond siècle, des scrupules à l'égard du IVe évangile, sur une aire plus étendue qu'on ne l'admet généralement. Dans le texte dit de Muratori, c'est très visible. Il est généralement très bref. Ce n'est pas sans raison qu'il est entré, pour ce qui concerne le IVe évangile et les épîtres de Jean, dans des explications beaucoup plus longues que pour les autres écrits dont il parle. Il vise certainement des chrétiens qui se refusent à accepter l'autorité et, par le fait même, l'apostolicité des quatre évangiles, parce qu'ils n'enseignent pas les mêmes choses. On a le droit de supposer *a priori* que ces réserves portaient spécialement sur le IVe évangile, puisque c'est incontestablement celui qui diffère le plus des autres. Et le texte lui-même confirme cette supposition par l'insistance qu'il met à établir que ce n'est pas de sa propre initiative que l'apôtre Jean a pris la résolution d'écrire son évangile, mais à la requête des autres disciples et de ses collègues dans l'épiscopat, que ce ne sont pas uniquement ses propres souvenirs qu'il a consignés, mais le fruit d'une révélation accordée après un jeûne prolongé aux autres apôtres comme à lui-même, et que la rédaction même de cette révélation, confiée à Jean par ordre divin, a été contrôlée par tous les apôtres. Voilà pourquoi il a commencé son épître en disant : « *Nous* avons vu, *nous* avons entendu, etc.[1]. »

Quant à Clément d'Alexandrie, dont le témoignage sur ce point ne nous est connu que par un très court extrait d'Eusèbe, il a fort bien saisi, lui aussi, le contraste entre le IVe évangile et les trois autres. Comme on pouvait s'y attendre d'après la constitution de son esprit, toutes ses préférences vont au IVe évangile, et il n'est pas embarrassé d'en donner les raisons. Dans un jugement très fin, qui fait honneur à la psychologie du savant fondateur de la théologie chrétienne, il déclare que

1. L'idée bizarre de la rédaction du IVe évangile par l'apôtre Jean de concert avec les autres apôtres semble donc avoir été inspirée par le fait que dans la Ire Épître et dans l'évangile lui-même (**1**, 14 ; **21**, 24) l'usage de la première personne du pluriel a paru impliquer un témoignage plural.

les trois premiers ne racontent que les faits et gestes du Christ, son histoire matérielle (nous dirions terre à terre), tandis que le quatrième est destiné à faire connaître le sens profond de l'enseignement de Jésus-Christ, l'élément spirituel et supérieur de la révélation. Or, le jugement de Clément sur les relations réciproques des évangiles est fondé, au dire d'Eusèbe (*H. E.*, VI, **14**, 5), sur la tradition qui lui venait des presbytres de jadis. Ces presbytres sont-ils d'Asie-Mineure? Ce n'est pas improbable. En tous cas la tradition attestée par Clément aussi bien que celle attestée par l'auteur latin du Canon de Muratori, témoignent l'une et l'autre que dans la seconde moitié du second siècle on se souvenait encore d'une façon assez générale que le IVe évangile n'était pas simplement un récit historique de la vie et de l'enseignement de Jésus-Christ comme les synoptiques, mais le produit d'une inspiration, un témoignage de l'esprit divin, une édition supérieure en quelque sorte de l'évangile primitif. Ces traditions nous apportent ainsi l'écho bien net de la disposition d'esprit que nous avons déjà signalée dans l'*Apocalypse* et dans les *Épîtres*, pour laquelle le témoignage de l'esprit ou la prophétie possède une autorité bien supérieure à celle du simple témoignage historique traditionnel et concret.

Aussi ne faut-il pas s'étonner que le IVe évangile et, d'une façon générale, les écrits johanniques aient été fort en honneur dans la chrétienté exaltée d'Asie-Mineure, notamment chez les Montanistes. Ceux-ci s'appuyaient, en effet, sur la doctrine du Paraclet et sur la primauté du témoignage spirituel dans ces écrits, pour justifier la légitimité et l'autorité supérieure de leurs prophéties. Assurément, les plus notables de leurs adversaires catholiques, à commencer par Apollinaire de Hiérapolis qui est probablement le plus ancien en date, reconnaissaient, eux aussi, l'origine apostolique du IVe évangile, tout en repoussant énergiquement les présomptions qu'en tiraient les Montanistes en faveur de leurs prophètes. Mais

d'autres ennemis du Montanisme, plus radicaux et plus conséquents, les Aloges, n'hésitaient pas à contester l'origine apostolique du IVe évangile et de l'*Apocalypse* elle-même. Ces Aloges nous sont fort mal connus, comme la plupart des tendances chrétiennes du second siècle que la tradition catholique triomphante repoussa dans l'ombre et bientôt dans le plus complet oubli. Il semble bien, toutefois, que ce n'étaient pas des hérétiques; s'ils s'étaient rendus coupables d'hérésie, Épiphane, qui n'est pas indulgent pour ce genre de délit, ne leur aurait pas donné un certificat de bonne doctrine. Ils étaient probablement des adversaires de la spéculation théologique aussi bien que de l'exaltation et du rigorisme montanistes, attachés au christianisme plus simple de la tradition synoptique. Comme tels ils repoussaient le IVe évangile[1] et, à l'inverse d'Irénée soutenant que l'apôtre Jean l'avait écrit pour combattre Cérinthe et les Nicolaïtes, ils prétendaient, au contraire, que les écrits attribués à Jean avaient été composés sous son nom par Cérinthe lui-même, afin de propager plus sûrement son hérésie. Assurément le jugement de ce petit groupe mal connu de chrétiens asiatiques ne saurait faire autorité pour l'historien. Il dénote cependant que dans la patrie même du IVe évangile, peu après le milieu du second siècle, on pouvait encore soutenir qu'il n'était pas l'œuvre d'un apôtre, dans une controverse où l'on avait tout intérêt à ne pas dire des absurdités qui auraient profité aux seuls adversaires. Après tout, le témoignage de ces humbles compatriotes du IVe évangile, vivant au milieu du second siècle, vaut bien celui d'Irénée écrivant en Gaule vers l'an 180, alors que ce brave Irénée ne

1. Voir plus haut, p. 36, n. 1. C'est Épiphane qui leur a donné le nom de *Aloges* (*Haer.*, **51**, 3), parce qu'ils repoussaient la théologie du IVe évangile. Auparavant ils n'avaient pas de nom déterminé, ce qui montre bien qu'il ne s'agit pas ici d'un parti organisé, mais d'une tendance ou d'un état d'esprit régnant parmi certains chrétiens d'Asie-Mineure. C'est cela même qui assure une certaine valeur à leur jugement sur les écrits johanniques.

sait absolument rien des conditions dans lesquelles le IV[e] évangile aurait vu le jour.

Un autre indice de la lenteur avec laquelle l'autorité de cet évangile prévalut même en Asie, c'est la pratique généralement répandue dans les églises asiatiques de célébrer la Pâque le 14 Nisan, le jour même où la célébraient les Juifs, tandis que les chrétiens occidentaux la célébraient le dimanche après le 14 Nisan. Il semble bien que cette pratique, dite quartodécimane, n'a pu s'établir qu'à une époque où l'on ne reconnaissait pas encore la même valeur à la version du IV[e] évangile qu'à celle des synoptiques. D'après la première, en effet, Jésus a été crucifié la veille du 14 Nisan et n'a pas pris le repas pascal avec ses disciples. D'après les synoptiques, au contraire, Jésus a pris le repas pascal avec les apôtres, institué la Sainte-Cène, et a été crucifié le 14 Nisan, le jour même de la Pâque juive[1]. Les chrétiens occidentaux, ne voulant pas célébrer la Pâque le même jour que les Juifs, transportèrent la fête au dimanche après le 14 Nisan, puisqu'aussi bien le dimanche était le jour sacré chrétien. Les Asiatiques conservèrent la date juive. A cet égard il n'y a pas d'hésitation possible. En Occident, où l'on observait le jour plutôt que la date, il n'est pas douteux non plus que la fête de Pâque célébrée le dimanche ne fût considérée comme la fête de la résurrection du Seigneur. Mais quelle fut à l'origine la signification de la fête en Orient? Ce n'était évidemment plus la Pâque juive que l'on célébrait. Deux hypothèses se présentent ici : ou bien on commémorait ce jour-là l'institution de la Cène chrétienne, substituée par le Christ lui-même à la Pâque juive, et l'on fêtait la nouvelle alliance scellée par

1. Nous étudierons plus loin cette grave contradiction du IV[e] évangile et des synoptiques. Bornons-nous à rappeler ici, pour la clarté de la discussion, que pour les Juifs, le 14 Nisan, c'est-à-dire le jour de la première pleine lune du printemps, commençait, suivant notre manière de compter, le 13 à six heures du soir et se terminait le 14 à six heures du soir. Le repas pascal, consommé le 13 après six heures du soir, appartenait donc déjà au 14 Nisan.

le sacrifice du Seigneur, suivant la version des synoptiques; ou bien on célébrait la Pâque chrétienne en commémorant le sacrifice de l'agneau pascal chrétien, c'est-à-dire du Christ, substitué à l'agneau pascal juif, suivant la tradition du IV[e] évangile. Dans l'ignorance où nous sommes de l'institution primitive de la Pâque chrétienne, il n'est pas possible de trancher la question d'une façon catégorique. Nous savons qu'au cours de la controverse quartodécimane qui agita si profondément la chrétienté à la fin du second siècle, on fit valoir en faveur de la coutume asiatique, non seulement l'autorité de l'apôtre Jean, mais encore celle du IV[e] évangile aussi bien que celle des synoptiques. Mais cette discussion, où il s'agit avant tout de masquer la contradiction des deux traditions évangéliques, ne prouve rien ni dans un sens ni dans l'autre, puisque la coutume s'est établie bien avant qu'elle soit née. Il est un fait toutefois qui nous paraît bien attester son origine synoptique, c'est qu'en Orient comme en Occident la fête pascale chrétienne a toujours été une fête joyeuse, la fin du jeûne observé pendant les jours précédents en souvenir de la Passion du Seigneur. Or il est absolument invraisemblable que la raison d'être d'une fête de ce caractère ait été la commémoration de la mort du Christ, assimilé à l'agneau de la nouvelle alliance. La mort du Seigneur n'a jamais été une cause de réjouissance pour les chrétiens. La cause de la joie pascale n'était et ne pouvait être que l'assurance d'avoir part au salut de la nouvelle alliance, scellée dans la mort du Christ, au moyen de la communion avec lui, laquelle se manifestait dans le repas eucharistique. La Pâque chrétienne est la substitution du repas pascal chrétien au repas pascal juif, c'est-à-dire qu'elle procède de l'institution de la Cène par Jésus avec la valeur symbolique des paroles que les évangiles synoptiques nous rapportent[1]. Et c'est bien pour

1. Nous ne voulons pas entrer ici dans la discussion soulevée depuis quelques années sur le caractère du dernier repas pris par Jésus avec ses disci-

cette raison que les Occidentaux en fixèrent la célébration au dimanche, puisque c'était le jour habituel du repas eucharistique. Sous la différence de date il n'y eut ainsi, à l'origine, aucune différence de valeur ou de signification entre les coutumes occidentale et orientale. L'histoire de la longue controverse quartodécimane le confirme : on discute uniquement le jour de la fête; on ne se reproche jamais d'en interpréter la signification de façon différente[1]. Mais si la Pâque chrétienne a été célébrée en Asie-Mineure le 14 Nisan en souvenir de la célébration de la Cène pascale par Jésus, elle se rattache à la tradition des synoptiques et non à celle du IV[e] évangile, puisque celui-ci fait mourir Jésus le 13 Nisan et supprime purement et simplement l'institution de la Cène. Ainsi dans le pays même où l'apôtre Jean aurait exercé un apostolat prolongé et rédigé son évangile, on ne tenait aucun compte de son témoignage sur un point aussi important! Si le fait était établi d'une façon absolument certaine, il suffirait à discréditer toute la tradition de l'activité johannique en Asie-Mineure. Comme nous ne pouvons l'affirmer que par induction, nous nous bornerons à constater que la seule interprétation vraisemblable des pratiques quartodécimanes en Asie-Mineure est nettement défavorable à l'autorité apostolique ancienne du IV[e] évangile dans les régions mêmes où il a vu le jour.

Les indices que nous recueillons ainsi du lent avènement du IV[e] évangile au rang d'écrit apostolique[2] n'auraient pas, à

ples. A notre avis, ce fut réellement un repas pascal. Mais, même si l'on admet avec plusieurs critiques modernes que la tradition des synoptiques a fait erreur sur ce point, il n'en reste pas moins certain que cette tradition, accréditée dès l'origine dans l'Église, y voyait un repas pascal.

1. Voir sur cette question si délicate l'excellent travail de M. E. Schürer, dans la *Zeitschrift für historische Theologie*, 1870, p. 182 et suiv.

2. M. Corssen (*Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, Leipzig, 1896) a montré que l'on trouve encore, dans certains prologues latins des évangiles, des traces fugitives de l'opposition rencontrée par le IV[e] évangile parmi les chrétiens monarchiens du commencement du III[e] siècle. Mais cette

eux seuls, une valeur bien considérable, s'ils n'étaient corroborés par des constatations d'une portée tout autrement décisive. Dans la littérature ecclésiastique antérieure à Irénée, on ne trouve aucune trace d'usage du IVe évangile comme d'un écrit ayant de l'autorité, quoique la valeur supérieure du témoignage apostolique direct fût, comme nous l'avons déjà signalé, généralement reconnue au second siècle. Justin Martyr a probablement connu le IVe évangile. Quelques passages de ses écrits semblent nous en avoir conservé l'écho, à moins que ce ne soient tout simplement des paroles que le quatrième évangéliste a puisées à la même source traditionnelle où les a recueillies Justin[1]. S'il ne s'est pas servi du IVe évangile, son abstention, alors qu'il a été converti au christianisme dans le pays même où l'apôtre Jean est censé avoir exercé son long apostolat et composé son évangile, implique qu'il ne le reconnaissait pas comme un témoignage digne de confiance. Si, au contraire, il en a eu connaissance et s'il en a fait usage dans quelques rares passages de ses écrits, — comme nous sommes disposé à l'admettre — la manière dont il s'en sert est de nature à nous convaincre qu'il n'y voyait assurément pas le document capital qu'aurait été pour lui le témoignage direct et immédiat de l'apôtre Jean. Justin, en effet, est un théologien, le plus connu pour nous de ces professeurs de sagesse chrétienne, de ces philosophes chrétiens dont Quadratus, Aristide ou Athénagore sont des représentants dans le monde grec à peu près à la même époque. Il enseigne que le Christ est le Logos; c'est le fond même de tout son enseigne-

opposition, à supposer qu'elle soit duement établie, procédait de raisons purement dogmatiques et ne saurait donc être invoquée ici.

1. On trouvera l'énumération de ces passages, si fréquemment discutés, dans le *Commentaire sur l'évangile de saint Jean* de M. F. Godet, t. I, p. 253 et suiv. : Ire *Apologie*, **32**; **46**; **52** et surtout **61**; IIe *Apol.*, **6**; *Dial.*, **29**; **48**; **69**, **88**, **105** et **123** (rapproché de la Ire *Ép. de Jean*, **3**, 1). Les rapprochements énoncés sont de valeur très inégale. — Voir encore le travail de M. Thoma, *Justin's Verhältnis zu Paulus und zum Johannes Evangelium*, dans *Zeitsch. f. wiss. Theol.*, 1875, p. 383 à 412 et p. 490 et suiv.

ment; il défend cette thèse contre les Juifs qui rejettent son interprétation des Écritures; il sait que tous les chrétiens ne sont pas d'accord sur ce point (*Dial.*, 48). Et jamais, nulle part, il n'invoque le témoignage de l'apôtre qui, seul parmi tous les écrivains apostoliques, pouvait lui fournir les déclarations décisives du Christ lui-même en faveur de sa doctrine fondamentale! Assurément il ne met pas un instant en doute que sa conception du Christ ne soit conforme à l'enseignement des prophètes et de Jésus. S'il en était autrement, il ne la professerait pas. Mais au cours de sa longue controverse il n'en appelle pas une seule fois à l'évangile qui aurait dû être son *vade-mecum*, s'il l'avait considéré comme l'évangile définitif, le testament spirituel des apôtres, émanant directement du disciple bien aimé qui avait recueilli la pensée intime du Maître et à qui son apostolat prolongé devait avoir conféré une autorité exceptionnelle. C'est au contraire l'évangile de Matthieu qui lui fournit la trame de l'histoire évangélique. Jean est pour lui l'auteur de l'*Apocalypse*. En vérité, que valent, en comparaison de ces faits, les discussions insolubles sur le contenu des *Mémoires des apôtres* dont Justin parle à plusieurs reprises? Ce qui est indiscutable, c'est que, si le IV[e] évangile avait été pour Justin ce qu'il est devenu dans la tradition ecclésiastique, vers la fin du second siècle, il aurait été pour lui l'évangile par excellence, la grande autorité. Or, tout le monde reconnaîtra qu'il n'en est rien.

C'est ici, en effet, le point décisif du débat. Si le IV[e] évangile est réellement ce que la tradition d'Irénée, du Canon de Muratori, de Clément d'Alexandrie et de l'Église entière à leur suite veut qu'il soit, ce n'est pas simplement une unité évangélique nouvelle jointe à celles qui étaient déjà accréditées parmi les chrétiens. C'est l'évangile par excellence, de beaucoup supérieur aux autres, non pas seulement à ceux de Marc et de Luc, lesquels, de l'aveu même des fidèles du second siècle, ont été rédigés par des disciples des apôtres Pierre et Paul et

non directement par les apôtres eux-mêmes, mais également à celui de Matthieu, puisque celui-ci, tout apôtre qu'il soit, ne donne qu'une relation jugée incomplète par les uns, terre à terre par les autres et que sa version de l'enseignement évangélique est entachée d'un reflet judaïsant peu sympathique aux chrétiens universalistes et volontiers spéculatifs des églises helléniques. Par sa nature même, le IVe évangile répondait beaucoup mieux que les autres aux tendances, aux préoccupations intellectuelles, à la conception même du Christ et de son œuvre chez la majorité des chrétiens de l'Asie et de la Grèce. Par son origine il méritait d'emblée une autorité beaucoup plus grande que les autres, puisqu'il apportait le témoignage direct, celui que les chrétiens de l'Asie grecque avaient connu vivant et parlé, avant de le lire, la consignation par écrit d'une prédication répandue de vive voix dans ces mêmes églises pendant de longues années, émanant de l'apôtre par excellence qui s'était approché plus que tous les autres du cœur même de son Maître. Ce n'est pas quelque vague réminiscence d'une parole du quatrième évangéliste que nous devons rencontrer dans les écrits chrétiens du second siècle; ce n'est pas une pensée quelconque ou un trait quelconque d'histoire évangélique dont on puisse dire, avec beaucoup de bonne volonté : « Voici quelque chose qui paraît dénoter la connaissance du IVe évangile » ; c'est tout l'enseignement des chrétiens du monde hellénique au second siècle et toute l'histoire évangélique chez les écrivains du second siècle qui devraient être dominés et pénétrés par le IVe évangile, si celui-ci avait été dès l'abord reconnu comme l'œuvre suprême de l'apôtre suprême.

Or, chez Justin rien de pareil. Dans l'*Apologie* d'Aristide pas davantage. Dans le *Pasteur* d'Hermas la conception apocalyptique du christianisme est absolument dégagée de toute influence johannique. Tout ce que nous pouvons savoir du christianisme de Papias est d'un millénarisme étranger à la

pensée du quatrième évangéliste et l'ardeur même avec laquelle il déclare lui-même avoir recueilli les traditions orales des presbytres pour savoir ce que disaient les apôtres, notamment l'apôtre Jean, prouve clairement qu'il n'avait pas à sa disposition un écrit qu'il considérât comme le témoignage authentique, direct, immédiat, de ce même apôtre attesté par ses voisins Éphésiens[1]. Bien plus, Polycarpe lui-même, le disciple de Jean au témoignage d'Irénée, remplit la seule Épître de lui qui nous soit parvenue, de citations ou de réminiscences des écrits de Paul, de Pierre, de Clément Romain, mais ignore le IVe évangile; une déclaration antidocétique, où l'on peut voir un lieu commun de l'ardente controverse qui agite alors la chrétienté orientale aussi bien qu'un souvenir de la Ire ou de la IIIe Épître de Jean, est tout ce qui permet de supposer qu'il ait eu connaissance de la littérature johannique (voir plus haut, p. 51). Et Ignace d'Antioche qui,

1. Nous ne parlons pas ici de Marcion. Cependant, s'il avait connu le IVe évangile comme un écrit de l'apôtre Jean, il est probable qu'il s'en serait serv comme d'un puissant document en faveur de sa conception radicalement antijudaïque du christianisme. M. Godet écrit (*o. c.*, p. 264) que Marcion, au dire de Tertullien (*Adv. Marcionem*, IV, 3), repoussait les évangiles publiés sous les noms des apôtres et des hommes apostoliques, parce que Paul, dans l'*Épître aux Galates*, reprochait aux apôtres de ne pas marcher dans la vérité. Or, dit-il, les deux apôtres mentionnés par Paul dans *Gal.* **2** sont Pierre et Jean Donc Marcion repoussait les évangiles de Pierre et de Jean. Pour pouvoir repousser un évangile de Jean, il fallait qu'il en connût l'existence. — Ce raisonnement ne tient pas debout. D'abord, dans *Gal.*, **2**, Paul *mentionne* Pierre et Jean, mais il ne confond que Pierre, à cause de sa duplicité. De Jean, il ne dit autre chose, sinon que cet apôtre lui tendit la main d'association. Ensuite, il est inexact d'interpréter le passage de Tertullien au sens étroit, comme si Marcion n'avait repoussé que les apôtres mentionnés dans le deuxième chapitre des *Galates*. Il repousse tout ce qui chez les apôtres, quels qu'ils soient, lui paraît entaché de judaïsme, les évangiles de Matthieu et de Marc aussi bien que les autres. Mais qui ne saisit que si Marcion avait connu le IVe évangile comme une œuvre de l'apôtre Jean, il n'aurait pas eu de meilleur auxiliaire que cet évangile et pas de meilleur argument que la conversion au paulinisme, de cet apôtre de Jésus qui avait d'abord professé un christianisme judaïsant! Cela saute aux yeux. Marcion, certainement, n'a pas connu le IVe évangile ou du moins ne l'a pas admis comme un écrit d'origine apostolique.

à la même époque, peu d'années après la publication de l'Évangile, écrit aux églises d'Asie une série de lettres, dont une est spécialement adressée aux chrétiens d'Éphèse, Ignace, dont la théologie peu rigoureuse se rapproche sur beaucoup de points de celle de l'évangéliste, non seulement n'a pas un mot qui permette de soupçonner qu'il connaisse le glorieux apostolat de l'apôtre Jean dans ces églises, mais pas davantage le moindre appel au témoignage johannique, dont l'autotorité eût été cependant si grande pour corroborer ses exhortations antidocétiques, ni la moindre allusion aux enseignements d'un évangile dont aucun de ses lecteurs n'aurait pu récuser la valeur décisive[1].

Sans faire d'hypothèses téméraires, en se tenant dans les limites d'une critique très réservée, on est obligé de conclure des constatations précédentes, que l'autorité inhérente au caractère apostolique n'est venue que lentement au IVe évangile, alors que si la tradition de l'Église sur ses origines était exacte, elle aurait été immédiate et souveraine, puisque ce n'est pas en cachette, dans une région perdue, que l'apôtre est censé l'avoir rédigé, mais sur les instances de ses amis, comme couronnement d'une longue prédication, au centre même du foyer le plus actif de la pensée chrétienne. Le IVe évangile n'est pas seulement le dernier né de nos évangiles canoniques ; il est aussi celui qui a eu le plus de peine à faire prévaloir son autorité dans l'Église, quoiqu'il répondît mieux que les synoptiques aux besoins des chrétiens du second siècle. Ce qui lui a valu sa dignité canonique, c'est justement qu'il apportait aux autres évangiles un complément indispensable pour les chrétiens helléniques, une version *pneumatique*, c'est-à-dire spirituelle, philosophique en même temps

1. M. von der Goltz, dans son *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe* (*T. u. Unters.*, XII, 3), a très bien montré comment la théologie d'Ignace est du même milieu asiatique grec et de la même époque que celle du IVe évangile, sans que ses Épîtres dénotent néanmoins la moindre utilisation de cet évangile, p. 118 à 140, notamment p. 130.

que religieuse, de l'enseignement de Jésus, dont la valeur fut d'autant mieux appréciée que l'on s'éloignait plus des origines chrétiennes et que la simplicité du témoignage historique primitif parut plus insuffisante.

Aussi les témoignages les plus anciens en faveur de son caractère apostolique, nous viennent-ils de ces milieux gnostiques où l'on éprouvait le plus vivement le besoin de spiritualiser la tradition judéo-chrétienne primitive et de volatiliser l'évangile, dans l'alambic des spéculations plus ou moins philosophiques. Hippolyte, dans les *Philosophoumena*, attribue au gnostique Basilide une citation du IVe évangile et reproduit ailleurs une parole du même docteur qui semble bien être de même provenance[1]. Qu'il s'agisse de Basilide en personne, qui florissait à Alexandrie vers l'an 130, ou de l'un de ses disciples, comme il est, sinon vraisemblable, du moins possible, il n'en reste pas moins que pour l'école de Basilide notre IVe évangile faisait partie des évangiles reconnus valables. Il en était de même pour l'autre grand docteur gnostique, Valentin, qui enseignait à Rome entre 140 et 150. Irénée (*Adv. haer.*, III, **11**, 7) atteste que les Valentiniens usaient beaucoup de l'évangile de Jean. L'un d'eux, Ptolémée, l'attribue positivement à l'apôtre Jean[2]; un autre, nommé Héracléon, composa un commentaire sur le IVe évangile dont Origène nous a conservé des fragments. On aurait grand tort d'en conclure que cet évangile soit né dans quelque cénacle gnostique; nous verrons plus loin qu'il n'en est rien. L'Église, d'ailleurs, n'eût pas accepté un évangile d'origine franchement gnostique. Mais la comparaison des témoignages littéraires chrétiens du second siècle montre que c'est chez les gnostiques alexandrins que l'autorité du IVe évangile prévalut tout d'abord. Or, à cette époque, qui dit autorité, dit ou bien apostolicité ou bien

1. *Philos.*, VII, **22** et **27**; citation de *Jean*, **1**, 9 et rappel de la parole : « mon heure n'est pas encore venue ».
2. Cité par Épiphane, *Haer.*, XXXIII, 3.

inspiration divine. La tradition ecclésiastique a décerné au IVe évangile ces deux qualités à la fois. Dans tous les écrits dits johanniques, qui se présentaient comme des témoignages de l'esprit, soit de l'esprit de prophétie, soit du pneuma qui peut seul saisir la révélation divine, elle a vu des témoignages de l'apôtre bien aimé.

Mais quand on serre de près ses assertions, on constate qu'elles trahissent elles-mêmes l'ignorance profonde des premiers témoins sur les conditions où le IVe évangile fut composé, que jusqu'à la seconde moitié du deuxième siècle il n'y a aucune trace de la reconnaissance du IVe évangile comme œuvre de l'apôtre Jean, excepté dans les écoles gnostiques, et que les deux seuls éléments consistants de cette tradition sont, d'une part, que l'évangile fut composé à Éphèse ou dans la région éphésienne, d'autre part, que ce fut un complément spirituel de l'histoire évangélique antérieure, jugée insuffisante par les chrétiens idéalistes grecs.

L'étude du document lui-même nous apprendra de quelle façon fut opéré ce remaniement de l'histoire évangélique conservée par les synoptiques et nous permettra de contrôler l'hypothèse de la rédaction de cet évangile anonyme par l'apôtre Jean, hypothèse que la tradition ecclésiastique a enregistrée, mais dans des conditions telles qu'elle ne présente aucune garantie d'exactitude historique.

DEUXIÈME PARTIE

LE PROLOGUE

CHAPITRE PREMIER

La théologie judéo-hellénique.

« Au commencement était le Logos et le Logos était dirigé vers Dieu et le Logos était dieu. » L'auteur qui ouvre en ces termes l'histoire de la vie et de l'enseignement de Jésus-Christ, s'adresse évidemment à des lecteurs qui sont familiarisés, comme il l'est lui-même, avec la notion philosophique du Logos ou du Verbe. Rien de plus naturel. La conception du Logos est, en effet, la doctrine centrale de la philosophie religieuse généralement répandue, au premier siècle de l'ère chrétienne, parmi les Juifs cultivés du monde gréco-romain, et parmi ces nombreux prosélytes du monothéisme juif chez lesquels le christianisme a recruté la plupart de ses premiers adhérents. Parler du Logos à des Juifs ou des chrétiens tant soit peu instruits de l'Asie ou de la Grèce, c'est aussi normal que de parler de la Sainte Vierge à des catholiques modernes ou du Rédempteur à des protestants.

Aussi la première condition pour comprendre le langage et la pensée du quatrième évangéliste est-elle de nous initier à cette doctrine du Logos et, d'une façon générale, à la philosophie religieuse dans laquelle il a coulé la tradition évangé-

tique pour créer la première théologie chrétienne vraiment accessible à l'esprit grec. Le grand nombre des écrits de Philon d'Alexandrie qui ont été conservés permet, de se familiariser avec elle aussi bien qu'avec l'un quelconque des grands systèmes philosophiques de la Grèce. C'est pourquoi on l'appelle souvent la philosophie philonienne. Cependant Philon n'en est pas le fondateur responsable. Elle est bien antérieure à lui. Il en fut plutôt le vulgarisateur; il sut lui donner une forme littéraire définitive, et la notoriété même que lui valut son talent assura à son exposition personnelle des idées communes aux Juifs alexandrins une autorité en quelque sorte classique. Ainsi, quand on relève les relations étroites entre les premières expressions de la théologie chrétienne et la philosophie religieuse de Philon d'Alexandrie, cela ne signifie en aucune façon que les docteurs chrétiens du siècle apostolique aient été des disciples directs de Philon personnellement, mais simplement qu'ils étaient nourris de la théologie qui avait généralement cours dans le milieu où ils vivaient et avec laquelle les écrits de Philon nous permettent de faire connaissance. L'affinité entre ces deux ordres de doctrines est si frappante que, dès le quatrième siècle, les Pères de l'Église en arrivèrent à considérer Philon comme un docteur chrétien [1]. Saint Ambroise s'inspire de lui autant que des auteurs sacrés. C'est même là ce qui nous a valu la conservation d'un si grand nombre de ses œuvres.

L'intelligence de la philosophie judéo-hellénique dérive de la connaissance des conditions historiques qui ont déterminé sa formation. Depuis les conquêtes d'Alexandre le Grand et le bouleversement qu'elles produisirent dans les relations entre la Grèce et l'Orient, un courant d'émigration juive se dessine de la Palestine vers l'Égypte et se propage peu à peu

1. Mon éminent prédécesseur à la Faculté de Théologie protestante de Paris, M. Massebieau, appelait spirituellement Philon « le premier des Pères de l'Église ».

tout autour du bassin de la Méditerranée. Au commencement de l'ère chrétienne, il y a de nombreuses colonies juives dans tous les pays méditerranéens, surtout le long des côtes, dans les villes de commerce. Peut-être l'émigration d'autres peuples orientaux tels que les Phéniciens, les Syriens, n'a-t-elle pas été moins considérable. Mais les colons juifs essaimés dans le vaste monde gréco-romain ont ceci de particulier qu'ils ne se laissent pas absorber par les populations chez lesquelles ils s'établissent. Protégés par les exigences de la Loi mosaïque contre les infiltrations de sang étranger et les promiscuités païennes dans la vie quotidienne, puissamment convaincus d'être le peuple de Dieu, la race élue, et justement conscients de la supériorité morale de leur religion, ils demeurent irréductibles tandis que les colons d'autres races se fondent plus ou moins rapidement dans la société internationale que le génie de la Grèce inspire et que la puissance de Rome gouverne. Cependant ils sont intelligents, ingénieux, actifs. Ils saisissent bientôt la supériorité industrielle et scientifique de la civilisation grecque; ils en adoptent la langue; les plus distingués d'entre eux s'instruisent des lettres et de la philosophie grecques et ne peuvent se soutraire à l'influence de la pensée hellénique. Peu à peu ils se pénètrent d'idées grecques, de principes philosophiques grecs, de conceptions scientifiques grecques, tout comme un jeune homme de nos jours, élevé dans une famille dévote ou sectaire, à l'écart de la haute culture, subit l'envahissement de l'esprit scientifique lorsqu'il vient s'établir à quelque foyer de la civilisation contemporaine.

Mais, tout hellénisés qu'ils soient, ces Juifs de la Dispersion sont restés juifs. Ils n'ont pas renoncé à leur dogme fondamental, à ce qui est pour eux à la fois la raison d'être de leur race et la souveraine grandeur de leur génie : l'unité de Dieu et le lien indestructible qui unit le peuple d'Israël à ce Dieu unique. Pas plus qu'on ne parvient à convaincre un Musul-

man qu'il y ait un autre Dieu qu'Allah et un prophète supérieur à Mohammed, pas plus les sages et les philosophes de la Grèce ne peuvent persuader à un Juif qu'il y ait un autre Dieu que celui de Moïse et une autre révélation de ce Dieu que la Loi et les Prophètes. C'est ici la Parole de Dieu et il n'y en a point d'autre semblable : voilà le roc que rien ne peut entamer. Ainsi dans le Juif hellénisé de la Dispersion il y a deux hommes : le fils d'Israël, d'une part, l'adepte de la culture grecque, de l'autre. Comment concilier sa tradition religieuse avec ses convictions philosophiques ou scientifiques? Comment accorder la raison avec la foi? C'est là une difficulté qui n'arrête guère les croyants obstinés, en aucun temps. Puisque la Loi et les Prophètes sont la Parole même de Dieu, par conséquent la vérité absolue, il ne saurait y avoir de vérité qui leur soit contraire; les vérités enseignées par les Grecs doivent donc être conformes aux enseignements des Livres sacrés; il ne s'agit que de savoir les y trouver. L'exégèse en pareil cas a des ressources infinies. Le judaïsme hellénisé parvint à retrouver dans l'Ancien Testament toutes ses convictions philosophiques et morales et dès lors il ne mit plus en doute que c'était à Moïse et aux prophètes que les sages de la Grèce avaient emprunté tout ce qu'ils possédaient de vérité. L'apologétique chrétienne reprit bientôt à son compte cette étrange conception.

La méthode de l'interprétation allégorique des textes fut l'instrument de cette étonnante combinaison et l'idéalisme platonicien en fournit les éléments. Pour un Juif hellénisé, il va de soi qu'il ne faut pas s'arrêter au sens littéral des écrits sacrés, tel qu'on peut l'établir par l'analyse verbale et grammaticale du texte. Un pareil procédé n'est bon que pour les gens grossiers, dépourvus de toute espèce d'intelligence, qui s'arrêtent aux apparences, s'en tiennent à l'élément matériel des choses, et qui ne savent pas pénétrer jusqu'à l'âme ou à la vérité spirituelle. Sous le sens apparent et grossier des textes

sacrés il faut chercher un autre sens, plus profond et plus intime, la vérité cachée, mais seule profitable. Il est puéril de se représenter que Moïse ait communiqué aux hommes la révélation divine dans le langage vulgaire de la vie quotidienne, directement accessible à tout le monde. Pour arriver à la saisir dans toute sa beauté il faut pénétrer jusqu'à elle à travers les formes matérielles du langage humain. Moïse a dû les employer, pour ne pas dépasser les aptitudes de ses premiers auditeurs ou lecteurs. Ceux-ci n'étaient pas encore en état de comprendre; ils n'ont eu que la coque de la noix. Mais à mesure que les hommes se sont développés, à mesure qu'ils ont appliqué un esprit plus mûr à l'intelligence de la vérité divine, à mesure aussi ils ont reconnu plus complètement son sens caché et dégagé la noix de son enveloppe. Pour le Juif alexandrin, la Loi et les Prophètes — qu'il ne lit que dans la traduction grecque — se transforment en une succession d'images, de symboles, d'allégories, parfois même de véritables rébus.

Les lecteurs modernes du Nouveau Testament peuvent, sans recourir aux œuvres de Philon, se faire une idée de cette méthode allégorique d'interprétation en étudiant les applications qui en sont faites par les auteurs sacrés, par exemple quand l'apôtre Paul transforme Abraham en type de l'homme qui est justifié par la foi ou quand l'auteur de l'Épître aux Hébreux présente Rahab, la femme de mauvaise vie de Jéricho, comme l'image du véritable fidèle. La méthode allégorique, en effet, n'est pas une invention de Philon ou du judaïsme alexandrin. Elle est beaucoup plus ancienne. Elle est pratiquée par les rabbins de Palestine, en dehors de toute influence grecque. Elle est depuis longtemps appliquée par les Stoïciens à l'interprétation des mythes classiques ou des légendes religieuses chantées par les poètes, pour rendre acceptables à la conscience grecque, éduquée par la philosophie, les grossièretés et les immoralités de la tradition naturaliste païenne.

Pour les Grecs comme pour les Juifs, les traditions sacrées ne peuvent pas enseigner le contraire de la vérité et de la morale. Au Ier siècle de notre ère l'interprétation allégorique est universellement admise. C'est pour cela même que les Juifs alexandrins et la très grande majorité des chrétiens, pendant longtemps encore, s'en servent sans aucun scrupule, comme d'une méthode naturelle, normale, non seulement légitime en soi, mais seule compatible avec la nature même des écrits sacrés. Et il est essentiel pour les lecteurs modernes du Nouveau Testament ou de l'ancienne littérature chrétienne de bien connaître cette situation, sous peine de comprendre fort mal les auteurs sacrés. Quand nous attribuons aujourd'hui à tel ou tel récit d'un écrivain certainement familiarisé avec la théologie rabbinique ou avec la philosophie judéo-alexandrine, un sens allégorique, nous ne nous livrons pas, comme pourraient le supposer de braves gens mal informés, à quelque tour de prestidigitation exégétique pour les besoins de notre théorie; nous replaçons tout simplement les textes dans l'atmosphère où ils ont été rédigés et nous nous bornons à nous remettre dans l'état d'esprit de ceux qui les ont écrits.

Nulle part cette méthode allégorique n'a été appliquée avec plus de hardiesse que chez les Juifs alexandrins ou chez leurs congénères chrétiens. L'Ancien Testament, si riche en images de toute sorte, se prêtait admirablement à ce genre d'interprétation. Ils y étaient encouragés aussi par leur idéalisme platonicien. La seule réalité véritable pour eux est l'idée. Les phénomènes matériels, les réalités concrètes, n'ont pas de valeur propre. Ce ne sont que des manifestations de l'idée. De là une profonde indifférence à l'égard des faits, — tout juste le contraire de la disposition d'esprit moderne; — de là l'absence complète du sens historique, non seulement de ce que nous appelons aujourd'hui la critique historique, mais aussi bien de la notion même d'histoire en tant que simple succession des événements. Tous les faits historiques, pour eux, sont sur

le même plan ; la chronologie n'existe pas, parce que chaque fait ne vaut que comme image ou symbole d'une vérité abstraite qui, par sa nature même, est éternelle. Ainsi pour Philon l'histoire d'Adam et d'Ève n'est pas l'histoire d'un homme réel qui s'appelait Adam et d'une femme véritable qui s'appelait Ève. Seuls les imbéciles peuvent prendre à la lettre le récit de la création, du paradis terrestre, de la chute, avec leur grossier anthropomorphisme. Les hommes intelligents comprennent que l'histoire d'Adam et d'Ève symbolise les relations de l'intelligence avec les sens, et cela non pas seulement d'une façon générale, en principe, mais jusque dans les moindres détails du récit. De même il faudrait être bien dénué d'esprit pour se représenter que l'histoire de Joseph soit tout simplement l'histoire d'un des fils de Jacob et de ses démêlés avec ses frères. Joseph, c'est l'homme qui s'en va en Égypte, c'est-à-dire qui n'a pas encore su vaincre entièrement la sensualité, tandis que ses frères sont les hommes de l'esprit. Quant à Samuel, voici comment Philon s'exprime à son égard dans le traité *De Ebrietate*, **36** : « Samuel a été peut-être (ἴσως) un homme, toutefois il n'a pas été envisagé comme un être vivant organisé, mais en tant qu'intelligence qui ne se complaît que dans le culte et le service de Dieu. » Avec de pareils principes on peut trouver dans n'importe quel livre tout ce qu'on voudra.

La conciliation des convictions scientifiques grecques avec la foi juive ne se heurtait pas seulement à la lettre de l'Ancien Testament. Elle en altérait aussi l'esprit. Le monothéisme rigoureux et en quelque sorte simpliste du Juif n'est pas favorable à la science. Tout y est directement rapporté à Dieu, la cause première, sans intervention de causes secondes. D'autre part, la glorification du Dieu unique y est d'autant plus intense que toute la puissance d'admiration et d'adoration de l'âme humaine se reporte sur Lui seul. Au sein même du judaïsme, indépendamment de toute influence grecque directe,

on en était arrivé à se représenter l'Éternel comme tellement élevé au-dessus de toutes les autres créatures que l'on n'osait même plus prononcer son nom ; la splendeur de sa majesté est si éblouissante que personne ne peut en supporter l'éclat et si parfaite est sa sainteté qu'elle ne tolère aucun contact avec les créatures impures et pécheresses. Chez les Juifs alexandrins cette exaltation de Dieu est poussée encore plus loin sous l'influence du Platonisme : Dieu est l'Être absolu, parfait, innommable, qui ne peut avoir directement aucune relation avec le fini et l'imparfait ; il est esprit pur, inaccessible à l'entendement humain, parce qu'il est au-dessus de toute détermination et il ne peut être connu que dans la mesure où il se révèle aux hommes de l'esprit [1]. Cependant, pour les uns comme pour les autres, ce Dieu que sa grandeur tient écarté de toute compromission avec le monde fini, relatif et pécheur, n'en est pas moins la source unique de toute vie, le principe suprême de toutes choses, le maître souverain de l'univers, le régulateur du monde, la Providence divine. Tout procède de Lui, il n'y a pas d'existence véritable en dehors de Lui. Il est le Père, plein de bonté et de miséricorde à l'égard des hommes [2].

De part et d'autre, la solution de cette antinomie fut de statuer l'existence d'êtres intermédiaires entre Dieu et le monde, qui fussent distincts de Dieu en sorte que leur action dans le monde imparfait ne diminuât pas la majesté divine

1. La justification détaillée de ces assertions se trouve dans mon étude sur *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie* (Genève, 1877), p. 18 et suiv. Voici quelques-uns des principaux passages de Philon à l'appui : *De mundi opif.*, **2**; *Quod Deus immut.*, **5** et suiv., **11** ; *De Cherubim*, **25**; I *Leg. Alleg.*, **13**; II *Leg. Alleg.*, **1**; *De mutatione nominum*, **1** et **4**; *De posteritate Caini*, **5** et suiv. ; *Quod det. pot. insidiari soleat*, **24**; *De Prof.*, **29**; I *De Monarchia*, **5**; I *De somniis*, **39**; *De praemiis et poenis*, **6** et **7**; *De legat. ad Cajum*, **1**.

2. Voyez, parmi beaucoup d'autres passages : *De migr. Abrahami*, **13** et **35**; *De sobrietate*, **13** ; I *Leg. Alleg.*, **14**; *Quod Deus immut.*, **6**, **12** et **16**; III *Leg. Alleg.*, **75** et **76**; II *De somniis*, **26**; *De sacrific.*, **8** et suiv.; I *Quaest. in Gen.*, **69** ; *Quis rer. div. haer.*, **6** et **7**; *De sacr. Abelis et Caini*, **19**, etc.

par des compromissions incompatibles avec sa nature, et qui fussent néanmoins les agents de Dieu, interprètes de sa pensée, organes de sa volonté, en sorte que la création et le gouvernement du monde restassent exclusivement l'œuvre de Dieu. La limitation de l'action divine par la matière n'atteint donc pas directement la toute-puissance de Dieu, puisque celui-ci n'entre pas en contact avec la matière, mais seulement les agents de Dieu, qui lui sont inférieurs et qui ne tiennent leur pouvoir que par délégation.

Chez les Juifs de Palestine, par suite du tour plus réaliste de leur esprit et de la faiblesse de leur éducation philosophique, — peut-être aussi par suite de leur contact prolongé avec le mazdéisme persan — on conçut les êtres intermédiaires entre Dieu et le monde sous des formes nettement personnelles : ce sont des messagers de Dieu, des prophètes, des serviteurs, des anges, par analogie avec les envoyés ou les délégués d'un prince oriental qui n'entre jamais directement en relations avec ses sujets. Chez les Juifs hellénisés, frottés de philosophie, familiarisés avec les idées abstraites, habitués à l'analyse métaphysique et à une conception plus spéculative de Dieu, ce sont des attributs de Dieu détachés par abstraction de son essence, des idées de Dieu séparées de l'intelligence divine qui les a conçues, des puissances de Dieu constituées en êtres distincts de la volonté divine dont elles procèdent, bref, ce sont des abstractions considérées comme des êtres existant hors de Dieu, telles que sa Parole, sa Bonté, sa Puissance créatrice, etc. Et de même que, dans le judaïsme palestinien, les agents personnels de Dieu prennent mainte fois une valeur plus générale et se présentent parfois comme des personnifications symboliques, de même dans le judaïsme alexandrin les abstractions, qui sont les puissances intermédiaires entre Dieu et le monde, prennent très fréquemment un caractère si nettement personnel que leur nature spéculative s'efface et que l'on se trouve en présence de véritables personnalités di-

vines. Quand le croyant se met à philosopher, il introduit volontiers des conceptions abstraites dans les êtres qui sont l'objet de son adoration; quand le philosophe veut adorer et prier, il est amené à donner un caractère personnel aux abstractions vers lesquelles tout son être s'élève. Or, les Juifs hellénisés, Philon tout au moins, sont profondément religieux. L'absence de toute notion philosophique du *moi* dans la sagesse antique facilitait ces transformations. De même que nous avons vu, il y a un instant, la personnalité historique du prophète Samuel se dissoudre en un symbole, de même il ne faut pas s'étonner de voir la Sagesse ou la Parole de Dieu se transformer en personnalité divine.

On ne doit jamais perdre de vue, dans l'étude de la théologie judéo-alexandrine, que si la philosophie grecque en fournit la substance, l'Ancien Testament est le moule dans lequel cette substance a été coulée. Les nombreux écrits de Philon ne sont, à de rares exceptions près, que des commentaires des Livres de Moïse. Or, l'Ancien Testament enseigne que Dieu a créé le monde par sa *Parole* : Dieu *dit* que la lumière soit et la lumière est. En grec la parole se dit ὁ λόγος. Donc Dieu a créé le monde par son *Logos*. Mais le mot grec λόγος — c'est ici une observation essentielle pour ceux qui ne peuvent pas étudier ces questions de première main — est un terme à sens multiples. Il signifie à la fois *raison* et *parole*, tout comme le mot français *raison* désigne à la fois la faculté de raisonner, quand nous disons par exemple : « La raison est le privilège de l'homme », et l'explication rationnelle d'un acte ou d'une pensée, comme quand nous disons de quelqu'un : « Il a de bonnes raisons pour agir ou pour penser comme il le fait. » Quand le Juif alexandrin, dont la langue usuelle est le grec, répète l'enseignement de la *Genèse* : « Dieu crée le monde par son Logos », cela signifie pour lui : « Dieu crée par sa raison » aussi bien que « Dieu crée par sa parole ».

La parole, d'ailleurs, n'est-elle pas la traduction sensible,

la manifestation extérieure de la pensée? Notre raison ne peut se communiquer au dehors que par la parole. Dès qu'elle sort d'elle-même, il faut qu'elle parle. Bien longtemps avant Philon et les autres Juifs hellénisés, les Stoïciens avaient déjà enseigné que la parole ou le logos extériorisé est identique avec la pensée correspondante ou le logos intérieur. Donc Logos-pensée (ou raison) = Logos-parole. Et l'ensemble de nos pensées particulières, qu'est-ce donc, sinon la réalisation des virtualités qui constituent notre faculté de penser? *La* pensée en tant que puissance créatrice *des* pensées est adéquate à la totalité des pensées dans lesquelles elle se différencie et celles-ci sont adéquates aux paroles par lesquelles elles s'expriment. Quand Moïse dit que Dieu créa le monde par sa Parole, cela signifie que la pensée divine (Logos) a conçu le monde et que cette conception du monde, d'abord inhérente en Dieu, s'est manifestée en dehors de Dieu comme pensée extériorisée ou comme Parole de Dieu (Logos). C'est la doctrine platonicienne des Idées ou des types intelligibles du monde coulée dans le moule de la doctrine mosaïque : Dieu crée le monde par sa parole[1].

Dans le traité *De opificio mundi*, ch. 5, Philon emploie une comparaison qui éclaire fort bien sa pensée : quand un architecte veut construire une ville, il commence par en concevoir le plan, de telle sorte que cette ville existe dans son intelligence jusqu'aux moindres détails avant même que le premier coup de pioche ait été donné. Ce qui fait que la ville, dans son ensemble, est ce qu'elle est, ce n'est pas la matière dont elle est constituée, car cette matière aurait pu tout aussi bien être employée à autre chose ; et ce qui fait que chaque partie de la ville est ce qu'elle est, même la plus minime, ce

1. Il est à peine nécessaire de rappeler que dans l'Ancien Testament cela signifie tout simplement : Dieu donne l'ordre que le monde soit et par le fait même le monde existe, tout comme un souverain absolu ordonne qu'une chose se fasse et cela suffit pour qu'elle soit faite.

n'est pas davantage la matière, puisqu'il n'aurait dépendu que de l'architecte de faire servir cette même matière à un tout autre usage. La ville existe, toutes ses parties sont telles, uniquement en vertu de la forme que l'esprit créateur leur a imprimée et de la destination qu'il leur a assignée [1]. De même l'entendement divin ou le Logos pensant de Dieu crée en lui-même les types de toutes choses et ces types, sortant de l'esprit divin pour se réaliser au dehors, s'impriment dans la matière inerte comme des sceaux dans la cire et donnent naissance au monde. D'intérieur en Dieu le Logos devient extérieur à Dieu. Le Verbe procède de Dieu ; il se dégage de Lui pour pénétrer dans la matière [2].

La clef du mystère est ici la saine intelligence de la notion de matière. La cosmologie philonienne n'est pas à proprement parler dualiste. Assurément la matière est la source du mal, de l'erreur, de toutes les imperfections du monde et de l'humanité. Mais elle n'est pas en elle-même une puissance active. Elle n'est rien ; elle n'a pas d'existence propre ; elle est la négation de l'être, le néant, comme Dieu est l'Être au sens absolu. En effet, la matière est ce qui reste lorsqu'on dépouille les choses de toutes leurs formes, attributs, propriétés, de tout ce qui est intelligible ; ce qui est au dessous de toute détermination comme Dieu est au dessus de toute détermination [3]. Elle s'oppose à l'action divine, il est vrai, mais d'une façon purement négative, comme les ténèbres s'opposent à la pénétration de la lumière ou comme la cire résiste à l'empreinte du cachet. Elle

1. A rapprocher de *Romains*, **9**, 21 et suiv.

2. Philon compare le mouvement du Logos à une tension (*De Conf. ling.*, **27** ; *Quod det. pot. insidiatur*, **24** ; *De poster. Caini*, **5** ; *De mutatione nominum*, **4**), un rayonnement (*De Cherubim*, **28**), l'écoulement d'une source (*Quod det. pot. insid.*, **22** et **23** ; III *De vita Mosis*, **13**).

3. Voir encore *De sacrificantibus*, **13** ; *Quis rer. div. haeres*, **32** ; III *De vita Mosis*, **36**. C'est dans le sens exposé ci-dessus que Philon enseigne la création *e nihilo*. Dieu ne crée pas la matière. Elle est le contraire de Dieu. Mais, comme elle n'est rien par elle-même, Dieu, en créant le monde dans la matière, le crée du néant.

est absolument inerte, par conséquent susceptible de prendre toutes les formes que l'on voudra lui donner, mais résistant par son inertie à toute action qui s'exerce sur elle. Une fausse notion de l'inertie, voilà ce qu'il y a au fond de cette conception contradictoire de la matière. La physique moderne nous a appris que ce que nous appelons « l'inertie de la matière » n'est autre chose que la résultante d'une combinaison de forces actives constituant un état d'équilibre, lequel ne peut être rompu que par l'intervention de nouvelles forces assez puissantes pour le détruire. Dans la physique judéo-alexandrine l'inertie de la matière, c'était l'absence de forces, donc le non-être; mais comme l'expérience prouvait que ce non-être opposait de la résistance à toute action exercée du dehors, la matière apparaissait comme principe purement négatif, arrêtant, limitant, restreignant la pénétration de l'action divine, en proportion de son épaisseur et de son opacité.

Ainsi pour Philon Dieu crée le monde et le gouverne par l'intermédiaire de son Logos. Celui-ci comprend toutes les énergies, toutes les puissances de vie, toutes les formes, tous les types conçus par Dieu [1]. Il les fait pénétrer dans la matière amorphe ; il les y imprime plus ou moins profondément, avec plus ou moins de pureté, à la façon d'un cachet qui, en s'appliquant sur la cire, y imprime le sceau dont on veut la marquer. Le Logos se communique donc lui-même, mais tout ce qu'il est lui-même, il le tient de Dieu, dont il n'est que l'organe.

1. Voir la justification de ces assertions dans mon étude déjà citée sur *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie*, p. 27 et suiv. Principaux passages à consulter : outre le traité *De opificio mundi*, **4** et suiv., *De Cherubim*, **35** ; I *Leg. Alleg.*, **1** (double création, du monde idéal d'abord, du monde sensible ensuite), **8** et **9** (le Logos divin est l'organe des deux créations; cfr. III *De vita Mosis*, **13**; I *De Monarchia*, **6** (les δυνάμεις ἀόρατοι καὶ νοηταὶ, agissant à la manière d'un sceau); *De Prof.*, **2** (Logos = sceau général ; cfr. *De Plantatione* **5**) ; *De Migr. Abrah.*, **18**) ; (Logos = Idée des idées, i. e. type général d'après lequel Dieu a formé le monde); I *Leg. All.*, **8** (Logos = livre où sont inscrites les dispositions de toutes choses) ; *Quis rer. div. haeres*, **27** (Logos τομεὺς τῶν συμπάντων, i. e. taillant l'univers, donnant une forme à la matière) ; *De Nom. mut.*, **23** (le cosmos = εἱμαρμένη τῶν συμπάντων); *De sacr. Abelis et Caini*, **18**, etc.

Nous nous trouvons ici en présence d'une conception essentiellement spéculative, sans caractère personnel nettement déterminé. Ce Logos n'est autre chose qu'une combinaison des Idées platoniciennes et de la Causalité universelle du panthéisme stoïcien. Comme les manifestations de l'activité de Dieu sont infiniment variées, les formes d'action du Logos sont également multiples et l'unité de son être, absolument assurée en principe, disparaît parfois sous la diversité de ses applications.

Mais Philon — ne nous lassons pas de le répéter — n'est pas seulement philosophe. Il est aussi, il est avant tout un homme religieux, un pieux adorateur du Dieu de ses pères. Toutes ces doctrines spéculatives ne suffisent pas à satisfaire les besoins de son âme ; elles ne sont que des moyens de justifier et d'expliquer rationnellement sa foi. L'essentiel pour lui, c'est d'amener ses lecteurs à glorifier et à adorer le Dieu qui s'est révélé par Moïse et les Prophètes, en leur montrant qu'Il est l'auteur de toutes choses, que toute vie, tout bien, toute vérité viennent de Lui, qu'Il est le souverain unique, la seule source du salut et que Lui seul gouverne le monde. Aussi de beaucoup la plus grande partie de ses écrits est-elle consacrée à l'instruction religieuse et morale de ses disciples et le même Logos dont nous venons de reconnaître la genèse spéculative et historique, se présente-t-il le plus souvent dans ses œuvres comme l'agent du gouvernement de Dieu dans le monde et comme l'intermédiaire des relations morales entre Dieu et les hommes.

En lui se concentre tout d'abord la variété des attributs divins. Il est suivant la spirituelle expression de Michel Nicolas, « le premier ministre de Dieu lequel règne, mais ne gouverne pas ». L'activité divine dans le monde présente des caractères différents : tantôt elle est créatrice, tantôt elle est gouvernementale; tantôt elle est législatrice, tantôt elle est morale, miséricordieuse ou impérative. Ce sont là autant de Puissan-

ces divines, fort mal déterminées les unes par rapport aux autres, mais qui toutes se concentrent en la Puissance suprême, le Logos[1]. Les gnostiques ne tarderont pas à faire fructifier ces germes de mythologie spéculative. Chez Philon ils ne vivent pas encore d'une vie propre. Mais il est clair que, plus il rapporte au Logos le gouvernement du monde par Dieu, plus aussi il transfère sur ce Logos le caractère personnel inhérent au Dieu du judaïsme et que sa piété rétablit constamment au détriment de la rigueur spéculative de sa pensée[2].

Ce caractère personnel s'accentue surtout lorsque le Logos agit comme organe des relations de Dieu avec les hommes, comme révélateur et dispensateur de la vie morale. La psychologie philonienne se rattache étroitement à sa cosmologie. L'esprit humain, comme les intelligibles, comme tout ce qui est spirituel, est de provenance divine. Le corps humain, au contraire, est matière. De même que la réalisation parfaite des Idées ou des types spirituels des choses est entravée par la résistance que leur oppose dans le monde l'inertie de la matière, de même la vie de l'esprit chez l'homme est limitée par l'influence du corps matériel, qui l'entrave, l'affaiblit et parfois même l'étouffe sous le poids de son inertie. Plus l'empire de la matière ou des sens est grand chez l'homme, plus il est éloigné de Dieu et incapable de saisir la vérité. Son esprit, ainsi obscurci et allourdi, se forme des représentations inexactes des choses; celles-ci donnent naissance aux désirs mauvais, aux passions, aux péchés. Dès lors il ne peut plus accueillir la révélation divine, source unique de la vérité et, par

1. Voir *Le Logos*, etc., p. 35 et suiv. A noter surtout les passages suivants : *De Prof.*, **18** à **20** ; *Quis rer. div. haer.*, **34** ; *De Abrahamo*, **24** et **28** ; *De sacr. Abelis et Caini*, **15** ; *De conf. ling.*, **34** ; II *Quaest. in Exodum*, **68** ; *De Cherubim*, **9** ; *De Migr. Abrah.*, **1** ; *De poster. Caini*, **6**.

2. *Quod Deus immutabilis*, **36** et suiv. ; *De Agricultura*, **12** ; IV *Quaest. in Gen.*, **110** ; I *De somniis*, **40** ; *De conf. ling.*, **28** (où le Logos est appelé ἀρχάγγελος, ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, etc.).

conséquent, aussi du bien[1]. On remarquera, en effet, que le principe de cette morale judéo-alexandrine est entièrement grec : la cause du mal moral pour Philon, c'est l'erreur, la connaissance imparfaite ou la vue inexacte de la vérité, tandis que pour les moralistes juifs de l'Ancien Testament la racine du péché n'est pas la méconnaissance de la vérité, mais la mauvaise volonté du cœur rebelle contre la vérité ou la volonté de Dieu. Philon admet que, si la vérité divine est reconnue dans sa pureté et sa souveraine beauté, elle s'impose à l'esprit. Le but du moraliste sera donc d'éclairer les hommes, de faire luire la vérité devant leurs yeux, de les dégager toujours plus de l'action funeste des sens et de la matière pour les rendre plus capables de saisir le vrai[2]. L'ascétisme sortira de là plus tard; pour le moment il ne s'agit pas encore de supprimer la vie matérielle, mais simplement de la ramener à une parfaite soumission à l'égard de la raison. Le sens foncièrement hellénique de la mesure règne encore chez Philon et l'aversion instinctive du Juif pour l'ascétisme résiste encore avec succès à la logique intransigeante de son spiritualisme[3].

Par lui-même l'homme est incapable de parvenir à la connaissance de la vérité suprême. Non seulement son esprit lui vient de Dieu, mais cet esprit même ne peut pas, de ses propres forces, parvenir à la connaissance de Dieu, la seule vraiment salutaire puisque tous les biens moraux en dérivent. Dieu ne peut être connu que par sa propre révélation et ceux-là seuls qui sont assez dégagés de l'empire des sens pour pouvoir la recueillir, sont susceptibles d'en bénéficier. Ils la re-

1. Voir *Le Logos* etc., p. 44 et suiv. A noter : *De opificio mundi*, **46** et suiv. (double création de l'homme); *Quod det. pot. insid.*, **22** et suiv.; I *Leg. Alleg.*, **12** et suiv.; **32** jusqu'à la fin du livre; III *Leg. Alleg.*, **35** et suiv.; **50** et suiv.; *De Migr. Abrahami*, **2**.

2. *Quis rer. div. haeres*, **16**; *De Ebrietate*, **25**; III *Leg. Alleg.*, **45** et suiv.; *De congr. erud. gratia*, **9**.

3. *Quis rer. div. haeres*, **62**; I *Leg. All.*, **32**; *Quod det. pot. ins.*, **7**; *De Gigant.*, **10**; *De Prof.*, **6** (la vie contemplative ne doit venir qu'après la vie active).

cueillent directement, sans le concours de la dialectique, par un acte de foi, par une sorte de vue spirituelle[1].

Mais, si Dieu est toujours et partout la cause première de la révélation et de son action salutaire sur l'humanité, s'il en est le principe et la source comme il en est l'objet, la perfection de son Être ne lui permet pas plus d'entrer directement en relation avec l'homme imparfait que son absoluité ne lui permet d'agir directement dans l'ordre relatif du monde physique. Sur ce terrain le théologien juif puisait dans sa tradition religieuse des ressources abondantes. La Loi et les Prophètes n'étaient-ils pas la « parole de Dieu » ? Quand les Juifs alexandrins ou les premiers chrétiens citaient une parole des livres sacrés juifs, ils s'exprimaient ainsi : « Le Seigneur dit »... Ainsi Dieu se fait connaître et fait connaître sa volonté aux hommes par sa *Parole*, par son *Logos*, tout comme il a créé le monde par sa parole. Le Logos est l'intermédiaire nécessaire de la révélation divine.

Voilà qui est capital. Et ce qui ne l'est pas moins, c'est que par le fait même de l'association, dans ce même concept du Logos, de la notion philosophique grecque dont nous nous sommes déjà occupés et de la notion religieuse juive, le Logos judéo-alexandrin est à la fois l'objet de la révélation, puisqu'il est l'image et le rayonnement de Dieu, c'est-à-dire ce qui est seul communicable en Dieu, et l'organe de la révélation. Il se révèle ou se communique aux hommes et en se révélant il fait connaître Dieu aux hommes. Il n'est rien par lui-même ; tout ce qu'il a lui vient de Dieu et nul ne peut aller à Dieu sinon par son intermédiaire.

Sous mille formes diverses Philon revient sans cesse sur

1. *De congress. erud. gratia*, **4** (l'instruction prépare l'âme à recevoir la révélation) ; *De Migr. Abrah.*, **7**, **31** et suiv. ; III *Leg. Alleg.*, **8** et **9** ; *Quis rer. div. haeres*, **15**, **21** et **22** ; *De Posteritate Caini*, **11** ; *De praemiis et poenis*, **7** ; *De sacr. Abelis et Caini*, **14** ; I *De Somniis*, **19**, **32**, **35** ; II *De Somn.*, **33** ; *De Conf. ling.* **25** ; *De Nom. mut.*, **24**.

cette activité du Logos dans le monde moral[1]. Il est le seul vrai bien et il est l'inspirateur du bien; il est la Loi de Dieu et il est le législateur[2]. Il est la vérité et il la fait connaître; il est l'éducateur des hommes et les conduit à Dieu[3]. Il est la honte bienfaisante, le remords correcteur qui éclaire et guérit les âmes, la sanction de la loi qui punit les méchants; il ramène au bien ceux qui faiblissent; il fait boire la vertu aux âmes et les nourrit; il instruit et conseille les hommes; il les initie à la vie supérieure, les appelle à la perfection, leur procure le salut[4]. Il est le porte-voix, le messager, le serviteur de l'Éternel, l'archange, le chef des anges[5]. Il est le berger de l'âme[6]. Il est l'intercesseur des hommes auprès de Dieu et le délégué de Dieu auprès des hommes[7].

Étant lui-même l'image ou la gloire de Dieu, c'est-à-dire la manifestation éclatante de Dieu, il révèle les perfections divines[8]. Rien ne lui échappe. Il est saint et pur, puisque

1. Voir *Le Logos*, etc. p. 48 et suiv. et mon étude sur *La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les œuvres de Philon* (Paris, Fischbacher, 1881), p. 28 et suiv.

2. *De Migr. Abrah*, **5**, **6**, **23**; II *De Somniis*, **32** et **33**, **37**; *Quis rer. div. haeres*, **15**; I *De Somniis*, **39** et suiv.; *Quod det. pot. ins.*, **31** (à la fois la source et l'eau qui en découle, la manne et le dispensateur de la manne; cfr. *II Leg. All.*, **21**).

3. *De Ebrietate*, **9**; II *De special. legibus*, **7**; I *De Somn.*, **34**; III *Leg. Alleg.*, **58** et suiv.

4. I *De Somniis*, **12**, **15**, **33** et suiv.; *De Decalogo*, **17**; *Quod det. pot. insid.*, **40**; *De Prof.*, **21**; *De Post. Caini*, **35**, **37** et suiv.; IV *Quaest. in Gen.*, **47** et suiv.; *Quod Deus immut.*, **27** et suiv., et **37**; III *Leg. All.*, **61** et **62**; *De Migr. Abrah.*, **31**.

5. III *Leg. Alleg.*, **73** (interprète de Dieu et son garant; cfr. *Quod Deus immut.*, **29**); *De Mut. nom.*, **13**; *De Agric.*, **12**; *De Conf. ling.*, **28**; *De Plantatione*, **4**; I *De Somniis*, **22** et **23**.

6. *De Mut. nom.*, **20**.

7. III *De vita Mosis*, **14**, où le Logos est appelé : fils parfait et Paraclet (παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ πρός τε ἀμνηστείαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονοτάτων ἀγαθῶν); *Quis rer. div. haer.*, **42** (μεθόριος, ἱκέτης, πρεσβευτής, le Logos n'est ni engendré, ni inengendré); *De Migr. Abrah.*, **21**; *Quod Deus immut.*, **12** (dispensateur des dons de Dieu).

8. *De Conf. ling.*, **28** (cfr. III *Leg. All.*, **73**; le Logos est le nom de Dieu); *De Prof.*, **19**; I *De Monarchia*, **6** (il s'agit ici des Puissances; mais on sait que le Logos est le lien et l'ensemble des Puissances).

par sa nature même il ne peut avoir part à aucun péché [1]. Dieu habite en lui [2]. Il est le fils premier-né de Dieu [3]. Il est le prince de la paix, de la paix véritable, celle du sage, différente de celle que procure le monde; auprès de lui se trouve la vie éternelle [4].

Est-ce un juif ou un chrétien qui glorifie ainsi le Verbe de Dieu? En vérité, on comprend que des Pères de l'Église aient pu s'y tromper. Philon n'a pas connu Jésus ni l'Évangile, mais assurément, de tous les prophètes de l'Ancienne Alliance, il n'en est pas un seul qui ait été à un plus haut degré le précurseur du Christ prêché par les premiers missionnaires du christianisme. De la philosophie judéo-alexandrine il a essayé de faire une religion, un judaïsme renouvelé, s'élevant de l'ordre des religions nationales, particularistes, à la dignité de religion humaine ou universaliste. Il a labouré le sol hellénique pour le préparer à recevoir la semence de l'Évangile. Presque toute la première théologie chrétienne a puisé dans cette philosophie religieuse les catégories mentales de ses spéculations, depuis saint Paul encore dominé par son éducation rabbinique jusqu'à l'auteur de l'Épître aux Hébreux et jusqu'au quatrième évangéliste.

D'aucuns se troublent en présence de ces révélations de l'histoire et s'écrient que la critique historique découronne l'Évangile de Jésus-Christ! Comme si l'Évangile se confondait avec les spéculations de la première théologie chrétienne et comme si la doctrine évangélique n'avait pas dû, de même que tout autre enseignement, s'approprier aux conditions de la vie spirituelle de l'époque où elle s'est constituée! D'autres protestent contre des conclusions à leur sens erronées, en appel-

1. *De Prof.*, **21**.
2. *De Migr. Abrah.*, **1** (le Logos est la demeure de Dieu).
3. *De Conf. ling.*, **14**; III *De Vita Mosis*, **14**; *De Agric.*, **12**.
4. III *Leg. All.*, **25**; *De Conf. ling.*, **11** et suiv.; *De Prof.*, **10** et suiv.; *Quis rer. div. haeres*, **9**; I *Quaest. in Gen.*, **70**; *Quod del. pot. ins.*, **15**; *De Post. Caini*, **21** et suiv.

lent des philoniens modernes à Philon lui-même, font ressortir le caractère vague et incohérent de ses conceptions, l'incompatibilité entre sa philosophie religieuse et les deux doctrines fondamentales de la doctrine chrétienne, l'incarnation du Logos et son sacrifice rédempteur.

Qui donc prétend transformer la première théologie chrétienne en une simple réplique de la théologie philonienne, sans originalité propre et sans élément spécifiquement chrétien ? Ce serait absurde. Assurément la philosophie judéo-alexandrine, telle que nous la reconstituons d'après les œuvres de Philon, manque de cohésion et de fixité. Rien de moins rigoureux que sa pensée. Nulle part elle n'est exposée d'une façon systématique. Ses écrits sont presque tous des commentaires libres des livres de la Loi, composés en vue de l'édification bien plutôt que d'après des principes dialectiques. Le philosophe et le pieux adorateur de l'Éternel y parlent presque toujours ensemble, le premier réduisant sans cesse en spéculations abstraites ce que l'autre contemple comme des réalités vivantes. Dans la même page le Logos paraît comme un être purement idéal et comme un être nettement personnel. A ses côtés, faisant double emploi avec lui, figurent parfois d'autres hypostases plus ou moins caractérisées, que Philon a recueillies de ses prédécesseurs judéo-alexandrins ou palestiniens : la Sagesse de Dieu et le Pneuma divin, et qui ne sont en réalité que d'autres noms de l'intermédiaire, d'activité et de fonctions infiniment variées, auquel Philon applique des dénominations multiples, mais qui, sous toutes ses formes, est l'organe des relations entre Dieu et le monde[1].

1. Voir *Le Logos*, etc., p. 65 et suiv. Le *Pneuma* est l'esprit de Dieu qui agit sur les hommes, exactement comme, dans d'autres passages beaucoup plus nombreux, le Logos : *De Gigantibus*, 5 et suiv. (cfr. 4 où la science et la vertu sont appelées : « filles du Logos ») ; III *De Vita Mosis*, **36**. — La *Sophia* ou *Sagesse* a un rôle tout semblable : *De Prof.*, **9** ; II *Leg. All.*, **21**, la Sagesse est considérée ici comme une fille de Dieu et la première de ses Puissances ; elle est représentée allégoriquement par une roche d'où jaillit l'eau qui désaltère

Dans les méandres du grand fleuve roulent des alluvions de toute sorte, provenant des nombreux affluents qui sont venus y mélanger leurs eaux ; c'est leur mélange même qui en fait la valeur. Pour féconder la terre ses eaux troubles sont plus efficaces que la source pure et limpide.

Il ne saurait donc être question de retrouver chez tel des premiers théologiens chrétiens toute la doctrine de Philon. Mais si nous y trouvons une même méthode, une même conception fondamentale de Dieu, du monde, de la nature humaine, des antithèses semblables et des solutions de même ordre pour les résoudre, un grand nombre d'expressions identiques avec des valeurs symboliques analogues, des principes moraux communs et des caractères intellectuels identiques, nous aurons le droit d'affirmer que ce théologien chrétien est un disciple de la philosophie religieuse judéo-hellénique dont Philon est pour nous le représentant attitré, alors même que telle de ses doctrines, même des plus importantes, n'est pas enseignée dans les œuvres de Philon. Il n'est pas interdit à un disciple d'avoir son originalité, surtout lorsqu'il a connu plus d'un maître.

Dès sa première parole le quatrième évangéliste nous révèle qu'il est familiarisé avec la doctrine centrale de la théologie judéo-hellénique et que ses lecteurs la connaissent. L'analyse de son œuvre nous apprendra si cette connaissance est purement superficielle et verbale ou s'il y a une connexion intime et profonde entre sa version de l'Évangile et cette philosophie religieuse.

les âmes, tandis que le Logos est la manne qui les nourrit (cfr. *Quod det. pot. ins.*, **31**, où la Sophia et le Logos, dans les mêmes fonctions, sont tous deux représentés par une roche). Dans I *Leg. All.*, **19**, la Sophia, fille de Dieu, est expressément identifiée avec le Logos : αὕτη (c'est-à-dire la bonté) ἐκπορεύεται ἐκ τῆς 'Εδὲμ, τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας· ἡ δέ ἐστιν ὁ θεοῦ λόγος. — Ailleurs, cependant, le Logos est le fils de Dieu et de l'Épistêmé (= Sagesse), *De Ebrietate*, **8**. La Sagesse n'est qu'un nom traditionnel pour la Pensée de Dieu, distinguée de Dieu par abstraction, c'est-à-dire pour le Logos. Le Logos hors de Dieu est le fils du Logos en Dieu.

CHAPITRE II

Analyse et signification du Prologue. — L'incarnation du Logos.

Le Prologue du IVe évangile n'est pas une dissertation philosophique. C'est l'énoncé des vérités essentielles qu'il faut avoir présentes à l'esprit pour comprendre le récit qui va suivre. Les commentateurs se seraient épargné beaucoup de complications inutiles, s'ils avaient consenti à ne pas y chercher autre chose que ce qui se trouve au début de tout livre bien composé : une introduction, une mise au point du sujet, une orientation du lecteur pour qu'il sache clairement quel est le point de départ de l'auteur et dans quel sens il va marcher.

Tout le monde est d'accord, assurément, pour reconnaître que l'évangéliste s'est proposé de consigner par écrit le ministère et l'enseignement terrestres du Logos incarné en la personne humaine de Jésus de Nazareth[1]. Le Logos est devenu chair, voilà la première prémisse essentielle du récit ; il s'est incarné en Jésus, le Christ, voilà la seconde, non moins essentielle. Pour les chrétiens ces affirmations sont devenues des notions familières. N'oublions pas qu'il n'en était pas de même aux origines du christianisme. La grande originalité et la grande hardiesse du quatrième évangéliste, c'est justement d'avoir proclamé d'une façon souveraine ces deux thèses,

1. Les tentatives de M. Völter (*Theologische Studien aus Wurtemberg*, 1882, p. 199-207) et de M. Chastand (*L'apôtre Jean et le IVe évangile*, Paris, Fischbacher, 1888, p. 153 à 162) d'éliminer les vv. 1 à 5 et 14 à 18 pour réduire le prologue originel aux versets 6-13 (et Chastand : v. 19), sont arbitraires et n'ont guère trouvé d'écho. D'ailleurs la Lumière des vv. 6 à 13 est synonyme du Logos, comme le prouve le v. 10.

qui hantaient probablement déjà d'autres esprits que le sien, mais qu'il a été le premier à formuler nettement. Il est indispensable que ses lecteurs en soient instruits, pour qu'ils comprennent et apprécient sa relation de la vie de Jésus.

Quelques mots lui suffiront pour rappeler qui est le Logos; cette conception philosophique est, en effet, généralement connue dans le monde judéo-hellénique d'Asie Mineure et chez les premiers chrétiens qui en sortent. Le point délicat, c'est de faire accepter que ce Logos se soit incarné et surtout de bien établir que l'incarnation s'est faite en la personne de Jésus et non en une ou plusieurs autres. Suivant la méthode propre au génie juif, dont s'inspire la dialectique de l'écrit tout entier, ce n'est pas par des démonstrations, ni par des raisonnements spéculatifs que l'auteur procède, mais par l'affirmation solennelle et surtout par l'appel au témoignage de Dieu lui-même, dont le prophète Jean-Baptiste est l'organe. Dans le Prologue proprement dit celui-ci atteste la réalité de l'incarnation en soi; dans l'introduction historique, aux v. 19 et suiv., et à plusieurs reprises encore dans les premières pages du récit, à partir du v. 29 où Jésus fait son apparition, il atteste que le Logos incarné, annoncé et garanti par lui en vertu d'une révélation précise, est bien Jésus-Christ. Voilà la suite très claire, très logique et tout à fait naturelle, des prémisses sur lesquelles repose l'évangile.

1° *Fonctions générales du Logos* (1, 1 à 5). — Dès les premiers mots l'auteur prend nettement position. Au seuil même de la Loi, Moïse avait formulé le dogme fondamental du judaïsme : « Au commencement Dieu créa les cieux et la terre. » Au seuil de la Nouvelle Alliance, l'évangéliste énonce la doctrine essentielle par laquelle le judaïsme hellénique a complété la foi traditionnelle, sous prétexte de l'interpréter : le Logos, organe de Dieu dans l'œuvre de la création et de la révélation. « Au commencement était le Logos. » Voilà le point de départ.

Pas de spéculations sur la nature ni sur la genèse de ce Logos. Cela n'a pas de relation directe avec le sujet qu'il se propose de traiter. Ce qui importe, c'est de reconnaître que le Logos est antérieur au monde et que c'est par son intermédiaire que toutes choses ont été créées (1, 1 à 4). Avant la création le Logos était, non pas « auprès de Dieu », mais « tourné ou dirigé vers Dieu » (πρὸς τὸν θεόν, répété), c'est-à-dire qu'il existait, comme être divin distinct de Dieu et dont toute l'activité est reportée sur Dieu[1]. A partir de la création elle s'exerce aussi en dehors de Dieu sur le monde et dans le monde[2]. Pour plus de sûreté l'évangéliste répète expressément sa thèse : « toutes choses sont devenues par lui (δι' αὐτοῦ, c'est-à-dire par son organe, et non ὑπ' αὐτοῦ ; la cause première de la création est en Dieu ; le Logos n'agit pas par lui-même, mais comme instrument, comme organe ou comme délégué de Dieu), et « rien de ce qui a pris naissance ne s'est fait en dehors de lui » (1, 4).

Du mode de la création l'auteur ne parle pas davantage et il paraît inutile de disserter sur l'arrière-fond caché de sa pensée à cet égard. Il se borne à justifier sa déclaration précédente en disant : « en lui il y avait vie ». Le Logos est l'organe de la création, parce qu'il communique la vie dont la source est en Dieu. Puis l'auteur se hâte d'arriver à ce qui concerne directement son sujet. La vie que le Logos transmet au monde dans l'œuvre de la création, ce n'est pas seulement la vie physique, c'est aussi la vie spirituelle : « la vie était la lumière des hommes » (1, 4). Mais cette lumière brille dans l'obscurité et l'obscurité ne l'a pas saisie (1, 5), en d'autres termes la vérité morale n'a pas été reconnue par le monde. Il y a donc, quoique l'auteur ne le dise pas expressément, en dehors

1. Cfr. **17**, 24 : Dieu aime le Christ avant la création du monde.

2. Cette distinction semble être purement abstraite en dehors de la catégorie du temps. Car pour le quatrième évangéliste, comme pour Philon, Dieu est toujours actif, de par sa nature même, en sorte que l'on ne conçoit pas qu'il y ait eu un temps où Dieu ne fût pas créateur.

de Dieu une puissance des ténèbres qui oppose de la résistance à l'action divine et dans laquelle il n'est pas malaisé de reconnaître la matière inerte de la théologie philonienne qui s'oppose, elle aussi, à l'action du Logos comme les ténèbres à la pénétration de la lumière[1]

2° *Annonce d'une révélation spéciale du Logos* (1, 6 à 13). — Ainsi la révélation universelle n'a pas suffi à éclairer les hommes. La Lumière *brille* (au présent), d'un éclat inhérent à sa nature, mais les hommes ne *l'ont* pas *saisie* (au passé), parce qu'ils sont trop profondément plongés dans les ténèbres. C'est un fait, une douloureuse expérience. Dans sa miséricorde Dieu pourvoit à cette détresse. Il y aura une révélation de la Lumière plus directement accessible que les précédentes, une révélation par excellence, moins abstraite, mise de plus près à la portée des hommes, afin que tous puissent l'accueillir. Cette révélation ne surgit pas à l'improviste. Elle est annon-

1. Voir plus haut, p. 86. — Je donne ici l'interprétation qui me paraît seule faire valoir toute la richesse de pensée condensée dans ces quelques versets, en cherchant surtout à en faire ressortir la dialectique intime. Je ne saurais passer en revue, sur chaque point particulier, les très nombreuses explications différentes ou semblables, sans être identiques, dont les commentaires contiennent l'énumération. On lira avec intérêt les articles publiés par M. Alfred Loisy, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (année 1897, livr. 1 à 3) sur *Le Prologue du quatrième évangile*. M. Loisy attache une grande importance à l'allure rythmique des premiers versets et son interprétation s'en ressent. Tout en reconnaissant qu'il y a un rythme voulu dans le Prologue, je ne saurais me résoudre à admettre que l'auteur ait subordonné aux exigences de ce qui est, après tout, un artifice littéraire, la rigueur de sa pensée. Cela serait trop contraire à toute sa manière de penser et d'écrire. Ce ne sont donc pas les suggestions du rythme qui doivent diriger notre interprétation, mais bien plutôt la dialectique interne de sa pensée, et cette pensée doit être interprétée, non pas uniquement en elle-même, mais autant que possible en relation avec la situation historique dans laquelle elle s'est formée et affirmée. M. Loisy me paraît faire le plus grand tort à la valeur du Prologue, quand il prétend que l'auteur n'y parle pas du rapport du Verbe avec le monde avant l'incarnation, si ce n'est pour faire valoir sa participation à l'acte créateur. Il est possible que le rythme littéraire s'en trouve mieux, mais à coup sûr le rythme de la pensée est ainsi mutilé (cfr. la critique fort juste du R. P. Th. Calmes, dans la *Revue biblique internationale*, 1er janvier 1900 : *Étude sur le prologue du quatrième évangile*, p. 5 et suiv., surtout p. 23 et suiv.).

cée, préparée, garantie d'avance par le témoignage d'un envoyé spécial de Dieu, par le précurseur Jean-Baptiste, afin que nul ne puisse légitimement la contester (1, 6 et 7). Jean, en effet, ne s'est pas prêché lui-même; il a expressément déclaré qu'il avait pour mission de rendre témoignage à la Lumière pure[1] qui se dispose à pénétrer dans le monde (1, 8 et 9).

Et que l'on ne s'y trompe pas. Cette Lumière est la même que celle par laquelle le monde a été créé; c'est toujours le Logos de Dieu, le même que les hommes n'ont pas reconnu dans sa révélation générale (1, 10). Bien plus, elle a déjà brillé d'un éclat plus direct auprès « des siens » : il y a déjà eu une révélation particulière pour des hommes auxquels le Verbe divin s'est manifesté comme à sa famille ou à son peuple; mais ceux-ci mêmes, dans leur ensemble, ne l'ont pas accueilli (1, 11), à l'exception de quelques-uns dont il a fait des enfants de Dieu, parce qu'ils ont eu foi en lui, non pas à cause d'un privilège de race, ni en vertu de leur propre mérite, mais par la seule grâce de Dieu qui les en a rendus capables (1, 12 et 13)[2].

3° *Plénitude de la révélation dans le Logos incarné* (1, 14 à 18). — Si la révélation universelle n'a pas atteint son but, si la ré-

1. Pour comprendre les vv. 9 et 10 il est nécessaire de saisir le sens exact du mot ἀληθινός dans le langage du IVe évangile. Autrement on ne s'explique pas comment l'auteur peut dire au v. 9 : « la lumière était en train de venir dans le monde » et au v. 10 : « la lumière était déjà dans le monde ». Ce mot, que nous traduisons un peu trop servilement par « véritable », signifie partout dans l'évangile : « ce qui est pur, sans mélange, sans voiles », « dans la pleine sincérité de sa nature ». Ici l'auteur entend que la Lumière était déjà dans le monde, mais obscurcie par les ténèbres. Cette fois elle va paraître dans sa pureté, dans la plénitude de son éclat, sans voiles ni atours.

2. L'influence de la théologie paulinienne est manifeste dans ce passage. — La lecture ὃς ...... ἐγεννήθη, fondée sur le seul *Codex Veronensis* latin, n'est admissible que si l'on considère comme commentaires de ce verset des passages de Justin Martyr et d'Irénée qui n'ont aucune relation avec le quatrième évangile. Elle a l'avantage de donner un point d'appui dans le IVe évangile à la naissance virginale de Jésus. Mais nous verrons plus loin que le quatrième évangéliste considère expressément Jésus comme le fils de Joseph et de Marie, du moins selon la chair (voir **1**, 45; **6**, 42; cfr. les frères de Jésus, **2**, 12 et **7**, 5). Cela suffirait déjà à faire rejeter cette lecture.

vélation particulière au peuple de Dieu n'a eu d'effet salutaire que pour un petit nombre de privilégiés, voici maintenant la suprême manifestation de la bonté divine, la révélation mise directement à la portée de la faiblesse humaine : le Logos s'est incarné[1]; il a pris une chair humaine et a séjourné en personne parmi les hommes ; dès lors ils ont pu contempler face à face la lumière éblouissante qui rayonne de lui, parce que la plénitude de la bonté et de la vérité réside en lui comme fils unique délégué de la part du Père (1, 14). Jean, l'envoyé de Dieu, le même qui annonçait la venue prochaine du Logos dans le monde, sans spécifier sous quelle forme il se manifesterait, apporte encore ici toute l'autorité de sa parole inspirée pour attester solennellement[2] que le Verbe incarné est bien cette Lumière à laquelle se rapportait son témoignage (1, 15).

Que les versets 16 à 18 soient la reproduction de paroles attribuées au Baptiste ou simplement des réflexions de l'évangéliste destinées à justifier et à compléter le témoignage du Précurseur, peu importe. Ils achèvent de poser au-dessus de toute contestation l'identité du Verbe incarné, auquel ils s'appliquent, avec le Logos de Dieu antérieur à l'incarnation : il est préexistant à son incarnation (1, 15); la plénitude de la vie divine réside en lui; il est l'organe de toute grâce (1, 16); c'est lui qui, par l'intermédiaire de Moïse, a donné aux hommes la Loi; c'est lui qui en Jésus-Christ a révélé la bonté et la vérité (1, 17). Il est, en effet, le fils unique, le seul engendré de Dieu[3], celui qui repose sur le sein du Père; seul il peut

1. On notera la crudité de l'expression. Il n'y a pas : « le L. est devenu *homme* » mais : « le L. est devenu *chair* ». L'évangéliste ne donne aucun détail sur le mode de cette incarnation. Nous verrons plus loin, à propos des relations entre le Christ et le Paraclet, s'il y a dans le corps même de l'évangile quelques symptômes trahissant le fond de sa pensée sur ce point.

2. Le texte du v. 15 est très incertain, mais le sens général n'est pas douteux.

3. La lecture ὁ μονογενὴς υἱὸς me paraît préférable; mais la version μονογενὴς θεὸς est également conforme à la pensée de l'auteur.

révéler ce Dieu qu'aucune créature humaine ne peut voir directement (1, 18). L'évangéliste revient ainsi, en parlant du Logos incarné, à la déclaration par laquelle il a commencé : le Logos est dieu, il est l'intermédiaire indispensable de la révélation comme de la création ; seul être en relation directe avec Dieu, il peut seul le faire connaître. Et tout cela — fait capital dont toute l'autorité du récit dépend — tout cela est vrai du Logos incarné comme du Logos céleste, organe de la révélation universelle et de la révélation particulière en Moïse. L'incarnation ne suspend pas la nature divine du Verbe; elle n'est qu'un mode nouveau de son activité révélatrice qui n'affecte pas l'essence de son être.

*
* *

L'Incarnation. — Le prologue du IVe évangile est une des plus belles pages de la littérature humaine. Rarement auteur a fait tenir autant de grandes pensées en si peu de mots et disposé en un rythme d'une simplicité aussi hardie toute une philosophie de l'histoire, sans nuire en rien à la clarté. Les difficultés qu'y ont vues les commentateurs proviennent uniquement de ce qu'ils ont généralement voulu y retrouver leurs propres conceptions théologiques ou historiques, au lieu de se replacer eux-mêmes dans le milieu historique auquel s'adressait l'auteur.

Après ce que nous avons dit dans le précédent chapitre il n'est plus nécessaire d'insister sur la parenté étroite entre les enseignements fondamentaux de Philon et les doctrines du Prologue, sur Dieu, sur le Logos organe de la création et de la révélation, sur l'opposition que l'œuvre divine rencontre dans le monde, sur le caractère exceptionnel de la révélation en Moïse. C'est la même conception de Dieu, du monde, de l'activité divine dans le monde, de la nature humaine. L'auteur qui a écrit le Prologue était, non pas frotté d'un vernis de théologie philonienne, mais nourri jusqu'à la moelle de philosophie religieuse judéo-hellénique. Il en manie les concepts

avec l'aisance et la sûreté de main d'un maître. Seulement ce qui pour Philon est un point d'arrivée, est pour lui un point de départ. Il est chrétien; il a reconnu en la parole de Jésus de Nazareth la vérité morale suprême, la révélation définitive, supérieure à celle des sages et même à celle de Moïse ou des prophètes. Et tout comme un Philon, ébloui par la science de la Grèce, a concilié ses convictions philosophiques grecques avec sa foi religieuse juive, en les greffant sur celle-ci comme autant de révélations du Verbe divin concentrées dans les livres de Moïse, de même il conciliera sa foi en Jésus-Christ avec ses convictions philosophiques judéo-helléniques en reconnaissant dans l'œuvre et l'enseignement de Jésus la forme suprême de la révélation du Logos, venant couronner les révélations antérieures que son éducation théologique juive lui a rendues familières. Que l'on se garde bien de voir là en aucune façon un calcul, un stratagème quelconque. C'est la solution naturelle, inévitable, pour tout esprit réfléchi placé dans la même situation. Du moment que toute révélation est l'œuvre du Logos — ce qui est le dogme fondamental de sa philosophie — et que l'enseignement de Jésus se présente à lui comme la vérité, autrement dit, la révélation suprême, il est bien évident que cet enseignement de Jésus ne peut être conçu par lui que comme la révélation suprême du Logos.

Jusque-là cependant il n'y a rien qui pût être choquant, du moins en principe, pour un philonien conséquent. Moïse, assurément, avait reçu du Logos la révélation accomplie, mais, à cause de la faiblesse humaine, il ne l'avait transmise que sous le voile des symboles dont l'humanité ne devait saisir toute la portée que par une lente éducation spirituelle. Cependant l'activité éducatrice et révélatrice du Logos de Philon n'est pas limitée à la personne de Moïse. Elle est universelle; elle s'exerce continuellement et d'une façon progressive dans la société comme dans l'homme individuel. Aucune objection de principe ne s'élevait, à ce point de vue, contre l'idée que

le Logos eût accordé de nouveau à un autre homme qu'à Moïse une révélation complémentaire. La grande hardiesse du quatrième évangéliste a consisté en ceci qu'il a assigné à cette nouvelle révélation un mode de réalisation spécial et qui en est inséparable pour lui comme garantie de sa valeur unique : le Logos ne s'est pas borné à communiquer à Jésus de Nazareth une révélation nouvelle et supérieure à toutes les autres ; il s'est fait lui-même chair en la personne du Christ ; il s'est incarné pour se mettre complètement à la portée des hommes. « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son fils unique, afin que tout homme ayant foi en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle » (3, 16).

Cette doctrine capitale du quatrième évangéliste n'est pas philonienne, dit-on. Et l'on prétend ainsi sauvegarder l'indépendance de sa pensée. Il ne s'agit ici ni de sauver ni de compromettre l'indépendance de l'enseignement dit johannique, mais simplement de constater des phénomènes de l'ordre historique. Alors même que l'incarnation du Logos serait incompatible avec la doctrine philonienne, il n'en resterait pas moins que tous les éléments fondamentaux de la philosophie religieuse du quatrième évangéliste sont judéo-helléniques, à l'exception de celui-là. Et même s'il n'y a pas incompatibilité de principe, il n'en reste pas moins que sur ce point capital l'évangéliste a fait preuve d'une indépendance de pensée très remarquable. Car un fait est certain, c'est que Philon lui-même n'a jamais enseigné que le Logos se fût positivement incarné en un homme. Il n'y a pas de doute possible à cet égard.

Mais que l'idée d'une incarnation du Logos soit incompatible avec la théologie judéo-hellénique telle que nous la connaissons, c'est ce que l'on trouve généralement commode de répéter et ce qui n'est rien moins que prouvé. Quand on invoque le dualisme du monde divin et du monde matériel pour établir que jamais le Logos philonien n'aurait pu supporter

les souillures du contact direct de la chair, quand on fait valoir le caractère universel et cosmique du Logos philonien pour montrer que jamais il n'aurait pu, sans déchéance, se particulariser ou se localiser dans l'organisme borné d'une créature humaine unique, on affirme ce que l'on serait embarrassé de prouver. Une pareille thèse ne serait valable, en effet, que si la philosophie de Philon était une de ces doctrines rigoureusement logiques et fermement délimitées d'où les inconséquences sont exclues. Mais nous avons vu qu'elle est tout juste le contraire. En principe déjà ce Logos qui ne peut, comme tout ce qui est divin, supporter le contact impur de la matière, se trouve continuellement en relation directe avec elle, puisqu'il s'imprime en elle comme un cachet dans la cire. Et en fait nous voyons que le Logos philonien exerce une action immanente dans les êtres humains quand il est le remords bienfaisant, la manne qui nourrit l'âme, etc.[1]. Les âmes des hommes sont d'origine céleste ; elles se sont incarnées en descendant sur la terre[2] ; or, elles sont de même nature que le Logos ; elles ont été créées à son image ; il est lui-même « l'homme typique », « l'homme de Dieu »[3]. Il descend, par amour des hommes et par miséricorde pour l'espèce humaine, afin de porter assistance à l'âme et de la vivifier par l'inspiration de ce qui procure le salut[4]. Il se manifeste aux

1. Voir plus haut, p. 92. — Cfr. la discussion technique de la question dans mon étude sur *La doctrine du Logos dans le IVe évangile et dans les œuvres de Philon* (Paris, Fischbacher, 1881), p. 98 et suiv.

2. I *De Somniis*, **22**; *De Plant. Noe*, **3** (εἰςκρίνεσθαι σώμασι θνητοῖς; les âmes supérieures sont les anges, ce que les Grecs appellent les ἥρωες, qui sont les messagers de Dieu auprès des hommes) ; *De Gig.*, **3** et suiv. (πρὸς σώματα κατέβησαν ; si d'après le ch. **7** le pneuma divin ne peut pas demeurer d'une façon permanente dans l'âme incarnée, d'après le ch, **12** il est *toujours* avec Moïse, parce que celui-ci tend d'une façon constante vers Dieu).

3. *De Opif. mundi*, **23** et **51** et suiv.; *De Conf. ling.*, **11** (ἄνθρωπος θεοῦ), **28** (ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, θεοῦ εἰκών).

4. I *De Somnlis*, **12** : « Dieu, ne dédaignant pas de se manifester d'une façon sensible (εἰς αἴσθησιν ἔρχεσθαι), euvoie ses logoi pour venir en aide aux hommes vertueux » ; ce que l'on rencontre alors, ce n'est pas Dieu, mais son Logos. Voir encore, *ibid.*, **23**, très caractéristique.

hommes sous l'espèce des anges et il revêt alors la forme humaine[1].

L'incarnation complète et durable du Logos, pour être étrangère à la théologie philonienne, ne laisse donc pas d'y trouver des points d'attache. Elle n'est que le prolongement de certaines lignes déjà marquées dans le dessin complexe tracé par le généreux penseur juif d'Alexandrie. Ce prolongement se fait au détriment d'autres éléments du système, bien entendu, mais sans qu'il y ait positivement rupture. N'oublions pas qu'il y a près d'un siècle entre l'époque où Philon composait ses commentaires et celle où le quatrième évangéliste écrivit sa relation de la vie de Jésus, un siècle d'ardente spéculation religieuse durant lequel les esprits indépendants du monde judéo-hellénique et de la première société chrétienne se sont familiarisés avec l'idée de l'intervention de la puissance divine sous forme humaine. Déjà l'apôtre Paul a semé à travers l'Asie-Mineure et la Grèce la croyance à l'homme céleste ayant vécu sur la terre en la personne humaine de Jésus[2]. Y a-t-il si loin de cette doctrine ou de la doctrine apocalyptique juive du Messie mis en réserve dans le ciel pour paraître sur la terre comme l'homme de Dieu, à la doctrine de l'incarnation de l'homme idéal ou du Logos philonien? Et l'idée même de l'incarnation d'un être divin pouvait-elle rencontrer une opposition irréductible dans un monde de plus en plus recruté parmi des païens, que toutes leurs traditions religieuses antérieures avaient familiarisés avec de pareilles conceptions?

La grande question que l'on commence à débattre à l'épo-

1. I *Quaest in Gen.*, **92** (« Enim vero spiritalis est angelorum substantia; passim tamen occurrit, « ut hominum imitantes speciem pro rebus usurpandis sese commutent formenturque », etc.); I *De Somniis*, **41** (l'ange de forme humaine qui conduit Agar est le Logos); *De Abrahamo*, **22** à **25**; cfr. *De Migr. Abrah.*, **31** (la visite de Dieu ou du Logos et des anges à Abraham qui voit τρεῖς ὡς ἄνδρας ὁδοιποροῦντας).

2. I *Cor.*, **15**, 47, à rapprocher de **8**, 6. Voir encore *Col.*, **1**, 15 et suiv. (sinon de Paul lui-même, au moins d'un de ses disciples).

que où le IVe évangile vit le jour, ce n'est déjà plus l'apparition du Révélateur divin sous forme humaine; c'est celle-ci : la vie humaine, incarnée, du Christ n'a-t-elle été qu'une apparence, une accommodation purement phénoménale à l'infirmité des hommes qu'il voulait sauver, ou bien a-t-elle été réelle? Les docètes et bientôt la plupart des gnostiques enseignèrent la première de ces deux solutions, en fidèles continuateurs de l'idéalisme dualiste de la philosophie judéo-hellénique. Le quatrième évangéliste lui est nettement contraire. Fidèle à la tradition chrétienne, — que ce soit en vertu de sa propre expérience ou d'après le témoignage qu'il a reçu de ceux qui avaient personnellement connu Jésus, — il proclame nettement la réalité matérielle de la vie humaine de Jésus. Il est carrément hostile au docétisme. C'est un premier point sur lequel sa foi chrétienne l'amène à rompre avec l'orthodoxie de la théologie alexandrine dont il est le disciple et nous verrons bientôt que ce n'est pas le seul. Mais si le chrétien fait ici violence au théologien, n'est-ce pas le théologien qui a commencé par confisquer à son profit la tradition évangélique?

Où trouve-t-on, en effet, dans l'enseignement de Jésus la moindre trace qu'il se soit présenté à ses disciples comme le Logos incarné ou qu'il leur ait parlé de son rôle cosmique dans la création et le gouvernement du monde? Où y a-t-il la moindre indication que le Christ lui-même ait parlé à ses disciples de son activité révélatrice universelle, antérieurement à son ministère terrestre, et qu'il leur ait appris à considérer la Loi de Moïse comme une première révélation spéciale émanant de lui-même? Des doctrines de cette importance ne sont pas de simples quantités négligeables dont la tradition synoptique ait pu faire bon marché. Ce sont des conceptions essentielles qui dominent l'ensemble de l'enseignement du Christ sur sa personne et sur son œuvre. Il n'était pas possible de les laisser de côté comme trop difficilement accessibles à l'esprit populaire, pour se borner à reproduire les éléments plus simples de la

prédication de Jésus. Les auteurs des synoptiques eussent-ils voulu agir ainsi, qu'ils n'auraient pas pu éliminer de leurs récits les reflets inévitables de la conscience que leur Maître aurait eue d'être le Logos.

Il n'est guère besoin d'insister. On s'accorde assez généralement à reconnaître que le Prologue du IVe évangile n'est pas l'écho de la prédication de Jésus, mais une profession de foi théologique de l'évangéliste dont il est seul responsable. De même que pour d'autres Jésus est le souverain sacrificateur céleste ou bien le Messie de la spéculation rabbinique, ou bien encore le second Adam, de même pour lui Jésus est le Logos incarné. Mais il ne vient à l'esprit de personne que l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* ni le rédacteur de l'*Apocalypse*, ni même l'auteur de l'*Épître aux Romains* aient eu l'intention de raconter à leurs lecteurs la vie et l'enseignement de Jésus. Tout le monde reconnaît qu'ils ont exposé ce qu'il fallait penser, d'après eux, de la personne et de l'œuvre de Jésus et non ce que Jésus avait dit lui-même. Au contraire, lorsqu'il s'agit du quatrième évangéliste on reconnaît, d'une part, qu'il apporte une conception théologique ou philosophique du Christ, étrangère à l'enseignement de Jésus lui-même, et, d'autre part, on prétend nous faire agréer son œuvre comme une reproduction historiquement fidèle de ce même enseignement! Cela n'est pas possible. Le premier devoir d'un témoin de la vie du Christ, c'est de nous dire ce que Jésus lui-même déclarait être, à quel titre il réclamait la foi et la consécration de ses disciples. S'il nous apporte, au contraire, une interprétation philosophique de la personne du Christ et, qui plus est, une interprétation tirée d'une philosophie étrangère à l'enseignement du Christ et sans aucun point d'attache dans la prédication de Jésus, il ne fait plus œuvre d'historien, mais de théologien, et il compromet gravement l'autorité de son témoignage. Ce sont là des vérités élémentaires, mais il faut bien les rappeler pour ceux qui s'obstinent à fermer les yeux à l'évidence.

Nous verrons plus loin dans quelle mesure cette conception théologique du quatrième évangéliste a dénaturé les faits particuliers de l'histoire évangélique et les enseignements positifs de Jésus. Dès à présent nous sommes en droit d'affirmer qu'il présente le Christ à ses lecteurs autrement que Jésus lui-même ne s'est présenté à ses auditeurs et qu'en faisant de Jean-Baptiste le précurseur et le garant de l'incarnation du Logos, alors que Jean-Baptiste a manifestement annoncé la venue du Messie juif, il a dénaturé également la tradition historique relative à ce prophète, pour l'approprier à sa doctrine. Si la tradition chrétienne a obligé l'évangéliste à modifier la philosophie religieuse dont il procède, celle-ci à son tour a exigé de lui en échange une accommodation de la tradition chrétienne qui équivaut à une refonte complète. Est-ce là l'œuvre d'un apôtre de Jésus, de l'un des Douze, du pêcheur de Galilée? Et si c'était lui, n'y aurait-il pas là une véritable trahison de son mandat apostolique?

CHAPITRE III

Relation du Prologue et de l'Évangile. — Le plan.

Le contraste apparent entre le Prologue et le corps même de l'évangile a suggéré de nombreuses tentatives pour dégager le récit proprement dit de toute solidarité compromettante avec les spéculations manifestement alexandrines des premiers versets. A partir du v. 14, en effet, il n'est plus jamais parlé du Logos. Un des maîtres de la critique moderne a pu dire : « Je ne crois pas me tromper en affirmant qu'il ne serait jamais venu à l'esprit de personne, d'identifier le Christ johannique avec le Logos alexandrin ou avec n'importe quel autre Logos divin personnifié, si cette identification n'était pas présentée comme un fait acquis dans le Prologue[1]. » Il est vrai que, deux pages plus loin, le même auteur signale l'accord du Prologue et de l'évangile sur un grand nombre de points décisifs et conclut à l'impossibilité de les séparer l'un de l'autre. Voilà ce qui s'impose, en effet, à tout esprit non prévenu et j'imagine que, même sans le Prologue, la similitude de « theologische Weltanschauung » aurait suffi à un critique aussi bien armé que M. Harnack pour reconnaître le caractère alexandrin du Christ dans le quatrième évangile, tout comme on l'a reconnu dans l'*Épître aux Hébreux*.

Mais trêve aux suppositions. On n'écrit pas l'histoire avec des conditionnels. Le fait incontestable, c'est que le Prologue existe et que, dès l'origine, il a fait partie de l'évangile. Ou bien ce Prologue n'est qu'un hors-d'œuvre, sans rapport or-

1. A. Harnack, *Ueber das Verhältnisz des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. II (1892), p. 211; cfr. p. 213.

ganique avec le récit qui va suivre, sans raison suffisante, destiné à jeter de la poudre aux yeux des lecteurs hellénistes pour leur donner l'illusion que l'on parle la même langue qu'eux, ou bien la grandiose détermination du Christ, proclamée d'une façon solennelle au début de l'évangile, exprime la pensée intime de l'auteur et l'histoire qui va suivre en sera l'illustration continue. Quand on a affaire à un écrivain aussi méthodique et aussi réfléchi que le quatrième évangéliste, on n'a vraiment pas le droit d'hésiter entre les deux interprétations. Vous le représentez-vous se disant : « Je vais commencer par insinuer à ces Grecs et à ces Juifs hellénisés que Jésus, dont je leur raconte l'histoire, est l'incarnation de ce Logos divin qui leur est devenu familier par l'instruction religieuse ou par la philosophie ; de cette façon ils seront mieux disposés à recevoir ses enseignements » ! Il suffit d'énoncer une pareille supposition pour la réfuter. On ne saurait un seul instant mettre en doute que pour le quatrième évangéliste l'identification de Jésus-Christ et du Logos est une réalité sainte, le fond même de sa conviction religieuse. Mais, s'il en est ainsi, comment ne voit-on pas qu'un auteur qui a conscience d'écrire l'histoire du Logos incarné ne pourra pas s'abstraire de cette conviction durant tout le cours de son récit et présentera nécessairement les actes et les paroles du Christ sous la perpétuelle hantise de cette conception, alors même qu'il ne fera plus de spéculation proprement dite ? Il pourra y avoir des inconséquences dans sa narration ; il ne parviendra peut-être pas à ramener tous les éléments de son récit dans le cadre de sa pensée ; mais il est impossible que tous ses efforts ne tendent pas à ce but, bien plus, il serait coupable d'agir autrement. Car il ferait le plus grand tort à son maître, il se mentirait à lui-même, s'il oubliait un seul instant que le Sauveur, dont il fait connaître la vie et les enseignements, n'est pas un simple prophète comme les autres, ni un philosophe ou un sage, ni le Messie apocalyptique auquel

se complaît l'imagination juive, mais le Logos même de Dieu dans sa révélation suprême, le Logos incarné.

Il me paraît incompréhensible qu'en présence de cette pensée grandiose on ne saisisse pas immédiatement comment elle a dû reléguer, chez l'évangéliste, toute autre préoccupation au second plan. Se représenter, par exemple, que le Prologue ait été composé pour combattre les disciples de Jean-Baptiste et les convaincre, par le témoignage même du Baptiste, que la révélation véritable et définitive ne vient pas de lui, mais du Christ, parce que le Christ est le Logos incarné, c'est non seulement faire une hypothèse gratuite (puisque nous n'avons aucun renseignement historique sur l'existence d'une communauté de disciples du Baptiste en Asie-Mineure vers la fin du Ier siècle), mais c'est encore prendre les choses par le petit côté. Du moment que le Christ est le Logos incarné, il n'est plus nécessaire de montrer qu'il est supérieur à Jean-Baptiste ; cela va de soi. Et soutenir que le quatrième évangéliste a identifié le Christ avec le Logos à seule fin de faire pièce aux disciples supposés de Jean-Baptiste, c'est expliquer l'essentiel par l'accidentel. L'appel répété au témoignage du Baptiste trouve son explication naturelle, nous l'avons déjà vu, dans la nécessité de faire garantir par un prophète inspiré de Dieu la dignité exceptionnelle du Christ et dans le souvenir de la tradition chrétienne primitive qui reconnaissait déjà le prophète messianique comme le précurseur de Jésus[1].

Ce qui trouble beaucoup d'interprètes, c'est que dans le corps de l'évangile il n'est plus fait mention du Logos[2] et que

1. La thèse que nous combattons ici est ancienne. Elle a été reprise récemment par M. Baldensperger, avec son érudition habituelle, dans *Der Prolog des vierten Evangeliums, sein polemisch-apologetischer Zweck* (Fribourg, Mohr, 1898). Pour plus de détails je renvoie à mon article sur cet ouvrage dans *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XL (1899), p. 137 et suiv.

2. M. Harnack (*art. c.*, p. 207-208) relève que le terme *logos* est employé trente-six fois dans le corps de l'évangile comme nom commun et observe que

l'on n'y trouve plus de spéculations philosophiques. De spéculations abstraites sans aucun lien avec l'histoire racontée, assurément, il n'y en a plus. A proprement parler il n'y en a déjà plus après les quatre premiers versets du Prologue ; dès le v. 5 l'auteur en appelle à l'histoire de la révélation divine dans le passé. C'est que son but n'est nullement de faire des spéculations ni de donner un enseignement philosophique. Il entend faire de l'histoire didactique, l'histoire de la révélation divine en la personne du Christ, le Logos incarné. Pour situer son récit et, comme nous l'avons dit, pour mettre le lecteur au point, il rappelle en quelques mots l'histoire antérieure du Logos révélateur. A partir du v. 14, dans lequel il a proclamé le fait initial de son récit, l'incarnation du Logos, il ne sera plus question du Logos abstrait ou céleste, mais uniquement de sa manifestation incarnée, de Jésus le Christ ou du Fils unique de Dieu. Cependant cela ne nous autorise pas plus à faire abstraction du point de départ, savoir du *fait* que ce Christ est le Logos incarné, que l'auteur n'en a fait abstraction lui-même, comme l'analyse de l'évangile le prouvera surabondamment.

Le but de l'évangile, le but même du Prologue, est historique, voilà ce qu'il importe essentiellement de ne pas perdre de vue. Seulement l'auteur écrit l'histoire comme l'écrivaient tous les hommes de son temps, imbus de l'esprit alexandrin, c'est-à-dire avec un souverain dédain pour la réalité matérielle concrète, de même que Philon ou saint Paul. L'histoire telle que la comprennent ces grands esprits, ce n'est pas la narration pragmatique des événements, la fidélité dans la reproduction des détails, le souci d'une chronologie exacte, la

l'auteur n'aurait pas pu s'en servir ainsi, si dans sa pensée le Christ fût resté avant tout le Logos incarné. Il ne serait pas difficile de trouver chez Philon de nombreux exemples du mot *logos* employé comme nom commun. Serait-on en droit d'en conclure que, dans ces passages, Philon faisait abstraction de sa doctrine du Logos? C'est là une observation purement formelle et qui n'entame pas le fond du débat.

résurrection intégrale du passé. La tâche de l'historien consiste pour eux à faire ressortir la valeur morale et spirituelle des faits, leur sens profond, ce qu'il y a de vérité éternelle dans chaque phénomène historique contingent et éphémère. L'histoire se transforme pour eux en une vaste allégorie, un symbole perpétuel dont la valeur intime importe seule [1]. Cela est très difficile à comprendre pour nos intelligences modernes dont la mentalité est toute différente, mais c'est l'évidence même pour ceux qui ont vécu dans l'intimité de Philon et de la plupart des premiers écrivains chrétiens.

« Ces choses ont été écrites, déclare l'évangéliste à la fin de son récit, afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le fils de Dieu, et que par la foi (en lui) vous ayez la vie en son nom » (**20**, 31 ; cpr. **3**, 16). Le but didactique, spirituel, du livre est accusé par l'auteur lui-même de la façon la plus claire : il a écrit pour que de son récit se dégage une vérité d'ordre moral. Cette vérité est la conséquence même de celle qu'il a proclamée à la fin du Prologue : « Personne n'a jamais vu Dieu : c'est le Fils unique, celui qui est sur le sein du Père, c'est celui-là qui l'a fait connaître » (**1**, 18 ; à l'aoriste, non au présent). Ces deux thèses se tiennent étroitement : pour avoir la vie en Dieu il faut avoir reconnu que Jésus est le Christ, puisque seul le Fils unique de Dieu (= le Christ) peut faire connaître Dieu. La seule chose nécessaire au salut, c'est donc de reconnaître en Jésus le Christ ou le Fils de Dieu. Ainsi le récit a eu pour but de mettre en évidence la thèse proclamée dans le Prologue, et celle-ci, nous l'avons déjà vu, se rattache étroitement à la thèse spéculative des deux premiers versets : le Fils unique est sur le sein (littér. *dirigé vers* le sein) du Père, durant l'incarnation tout comme avant la création du

1. Voir plus haut, p. 80. — M. Loisy, à la fin de son étude sur *Le Prologue du IVe évangile*, p. 266 (*Rev. d'hist. et de litt. rel.*, 1897), dit de l'évangéliste : « Il n'écrit pas une histoire de Jésus, mais plutôt un traité de la connaissance de Jésus ». Je maintiens qu'il se propose bien d'écrire une histoire, mais telle que la comprend un alexandrin, ce qui diffère du tout au tout de l'histoire telle que nous l'entendons.

monde il est « dirigé vers Dieu ». La thèse finale du Prologue et la thèse finale de l'évangile sont identiques.

Si, de plus, nous retrouvons dans l'évangile comme dans le Prologue la même conception de Dieu, le même dualisme du *kosmos* et de la vie divine, la même relation entre Dieu et le monde, la même stipulation de l'intermédiaire indispensable entre Dieu et les hommes, — puisque nul ne vient au Père que par le Fils et que tout ce que le Fils a, il le tient du Père — la même conception métaphysique de cet intermédiaire — puisque le Christ *est* la vérité, la lumière et la vie et n'en est pas seulement le porteur, — le même déterminisme moral, la même relation entre la Loi et l'Évangile, bref le même substratum de principes théologiques et moraux, nous constatons que la communauté d'inspiration du Prologue et du récit n'est pas seulement un postulat moral qui s'impose *a priori* chez un auteur tel que le quatrième évangéliste, mais un fait attesté de la façon la plus claire par l'analyse même de l'évangile. Si le terme *Logos* disparaît à partir de l'incarnation pour faire place à celui de Christ ou de Fils de Dieu, c'est bien toujours du même être qu'il s'agit. Le nom change parce que le mode d'action de cet être a changé; en tant que Logos *incarné* il n'est plus uniquement le Logos comme autrefois; il est le Christ; dès lors c'est sous ce nom qu'il paraîtra. La pensée théologique peut ici très facilement s'accommoder des nécessités historiques de la tradition évangélique laquelle ne connaît pas le Logos, mais simplement Jésus, le Christ, le Fils de Dieu, le Fils de l'homme. Seulement l'auteur a eu bien soin de nous informer de la véritable nature de l'être à qui s'appliquent ces dénominations. Si nous ne nous en souvenons pas et si nous ne savons pas la reconnaître durant tout le récit, cela prouvera simplement que nous sommes, nous aussi, des enfants des ténèbres incapables de saisir la Lumière.

Prétendre que l'évangéliste n'a plus tenu compte, dans le récit, du fait, pourtant capital, qu'il a proclamé dans le Pro-

logue, savoir que le Christ est le Logos incarné, ce n'est pas seulement lui attribuer gratuitement une prodigieuse inconséquence, c'est méconnaître les enseignements essentiels de son évangile. Nous avons donc le devoir d'interpréter l'évangile à la lumière du Prologue. C'est pour cela même que celui-ci a été écrit.

*
* *

Le Plan. — L'unité d'inspiration de l'écrit tout entier se révèle jusque dans le plan de l'évangile. La relation de ce plan avec le Prologue, c'est-à-dire la correspondance entre l'activité du Logos incarné et celle du Logos antérieurement à son incarnation, n'est pas douteuse.

Le Prologue (**1**, 1-18) a établi l'existence du Logos, sa relation avec Dieu, son rôle dans l'univers, son activité révélatrice générale, sa révélation spéciale auprès du peuple élu, l'impuissance du monde et du peuple élu à le reconnaître à l'exception de quelques-uns, enfin son incarnation et le caractère unique, suprême, de cette révélation incarnée en Jésus-Christ. Une courte introduction complémentaire nous fait descendre des hauteurs où l'auteur a pris son vol, sur la terre où le Logos incarné a vécu sa vie humaine. Le même Jean-Baptiste qui a annoncé sa venue et certifié son incarnation, atteste que c'est bien à la personne de Jésus que s'applique le témoignage divin dont il est l'organe (**1**, 19-34).

Le récit proprement dit du ministère de Jésus commence au v. 35. Le miracle des noces de Cana, en effet, a lieu le troisième jour (**2**, 1); comme le jour précédent est mentionné **1**, 43, celui qui est indiqué au v. 35 est bien le premier. Ce qui précède est encore introduction.

Dans une première partie (**1**, 35 à **4**, 42) le Christ se fait reconnaître comme principe de l'*ordre nouveau du salut*, à ses premiers disciples (**1**, 35-51), en Galilée par le miracle des noces de Cana (**2**, 1-11), à Jérusalem par la purification du Temple (**2**, 12-23) et par la proclamation du principe même de

la nouvelle naissance ou naissance d'en haut devant Nicodème incarnant les notables juifs (2, 24 à 3, 21). Jean-Baptiste apporte une dernière fois son témoignage pour garantir à ses propres disciples que le Christ est bien dûment le Fils venu du ciel et qui seul donne la vie éternelle (3, 22 à 36). Enfin les Samaritains eux-mêmes reçoivent la révélation de l'ordre nouveau de salut, dont le caractère universaliste est nettement proclamé par Jésus (4, 1 à 42). Voilà pour le développement de la thèse générale du Prologue : Jésus-Christ, le Logos incarné, le Fils unique de Dieu, accomplit d'une façon définitive l'œuvre de révélation et de salut qui n'a pu être accomplie sous les modes antérieurs de son activité révélatrice.

Dès lors le Christ se manifeste tout d'abord comme *principe de vie* (4, 43 à 6, 71), en Galilée par la guérison du fils de l'officier royal (4, 43 à 54), à Jérusalem par la guérison du paralytique de Béthesda (5, 1 à 30). De même, en effet, que le Logos dès le commencement a la vie en lui (1, 4), de même le Fils a la vie en lui (5, 26). Un témoignage plus grand encore que celui de Jean-Baptiste est invoqué pour établir que le Fils ne fait rien de sa propre autorité, qu'il n'est jamais que l'organe du Père ; c'est le témoignage de Dieu lui-même, que les méchants méconnaissent et que le peuple de Dieu n'a pas davantage su reconnaître dans la Loi de Moïse (5, 31 à 47 ; à rapprocher de 1, 11). En tant que principe de vie le Christ s'affirme souverainement en se faisant connaître comme le pain de vie qui nourrit en vie éternelle (miracle de la multiplication des pains, 6, 1 à 71) et Simon Pierre proclame au nom des Douze que Jésus a les paroles de la vie éternelle.

Dès le premier jour, la vie qui était dans le Logos était la lumière des hommes, mais le monde, plongé dans l'obscurité, n'a pas su la reconnaître (1, 4, 5, 10) ; même chez le peuple de Dieu, quelques élus seuls l'ont saisie et sont devenus enfants de Dieu (1, 12-13). De même, après s'être manifesté comme principe de vie, le Logos incarné, le Christ, se pré-

sente comme la *Lumière* du monde, mais le monde, le peuple même préparé par la Loi de Moïse (les Juifs) se refusent à la reconnaître, à l'exception d'un petit nombre d'élus. C'est ce que l'évangéliste développe dans la troisième partie (**7**, 1 à **12**, 50) où il montre l'hostilité croissante des Juifs contre Jésus. L'antithèse du kosmos et du Christ éclate à la fête des tabernacles (**7**, 1 à 52) et dans le discours de Jésus à la trésorerie (**8**, 12 à 59)[1]. Le Christ se proclame la lumière du monde (**8**, 12 ; **9**, 5 ; **12**, 35 et 45) ; il le montre d'une façon sensible par la guérison de l'aveugle-né (**9**, 1 à 41). De même qu'il nous a été dit dans le Prologue que le Logos est dieu et que le Logos incarné seul peut faire connaître Dieu aux hommes (**1**, 1 et **1**, 18), de même le Christ affirme que seul il conduit à Dieu, parce qu'il est un avec Dieu (parabole du bon berger, **10**, 1 à 42). Bien plus, dans la résurrection de Lazare (**11**, 1 à 46), il fait éclater aux yeux des hommes toute sa puissance et toute sa bonté. Rien ne peut vaincre l'obstination du monde : les maîtres du peuple où vit Jésus ont résolu de l'arrêter. Mais un petit groupe de disciples fidèles, une foule de pèlerins inconnus, composée de Grecs aussi bien que de Juifs, ont reconnu en lui leur Sauveur. Son œuvre dans le monde est achevée. Il sait que l'heure est venue pour lui de retourner auprès du Père (**11**, 47 à **12**, 50).

Mais avant d'être glorifié par son retour auprès de Dieu, le Christ, sans plus se préoccuper du monde rebelle, donne aux siens (à ses ἴδιοι, **13**, 1 comme **1**, 12) une preuve suprême de son amour en se faisant connaître d'eux d'une façon plus intime et plus profonde, en intercédant pour eux auprès du Père, en assurant définitivement leur communion avec lui et, par lui, avec Dieu, en leur annonçant sous quelle forme son action s'exercera sur eux quand il aura cessé d'être avec eux sous la forme de l'incarnation. Tel est l'objet de la quatrième partie

1. La péricope de la femme adultère (**7**, 53 à **8**, 11) ne fait pas partie de l'évangile.

(**13**, 1 à **17**, 26). L'analyse de ces chapitres admirables fera ressortir à quel point ils sont pénétrés de la théologie du Prologue. Ils sont en quelque sorte l'illustration des paroles du début : « La bonté et la vérité (de Dieu) sont venues par Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu » (**1**, 17 et 18).

L'œuvre proprement dite de l'évangéliste est achevée. Il a fait connaître la vraie nature du Christ et le sens véritable de son enseignement. Il lui reste à raconter à sa manière le drame de la Passion, la mort et la résurrection de Jésus, ses apparitions, en montrant jusqu'au bout la réalité de la vie humaine du Christ. C'est ce qu'il fait aux chapitres **18** à **20**, pour finir sur le mot du dernier converti : « Mon seigneur et mon dieu ». Le Logos, après l'incarnation, est dieu, comme il l'était au commencement de toutes choses (**21**, 28 ; cfr. **1**, 1). L'évangéliste achève sa course sur le sommet d'où il est parti et ne dissimule pas un seul instant qu'il a écrit pour justifier aux yeux de ses lecteurs sa thèse initiale (**20**, 31).

En vérité, prétendre expliquer l'évangile sans tenir compte du Prologue, c'est à peu près aussi raisonnable que de prétendre interpréter un texte en langue étrangère sans tenir compte de la grammaire de cette langue !

TROISIÈME PARTIE

L'ÉVANGILE

ANALYSE CRITIQUE ET COMMENTAIRE SUCCINCT DU IVe ÉVANGILE[1]

I

Le Logos incarné en Jésus, 1, 19 à 1, 34.

Le double témoignage de Jean-Baptiste, dans le premier chapitre du IVe évangile, n'implique pas contradiction et ne fait pas double emploi. A la fin du prologue (1, 15 et suiv.) il a attesté que le Logos s'est incarné, mais sans dire en quelle personne concrète déterminée cette incarnation s'est effectuée. Il s'agit maintenant d'élever au-dessus de toute contestation que c'est en la personne de *Jésus*. Aussi l'auteur ne ménage-t-il pas les témoignages les plus solennels pour prévenir toute espèce de doute. Aux sacrificateurs et aux lévites Jean-Baptiste déclare qu'il n'est pas lui-même le Christ (= le Messie), ni même Élie ni le prophète qui, d'après les croyances populaires, devait revenir sur la terre pour servir de précurseur au Messie, mais simplement une voix chargée par Dieu d'annoncer la venue du Seigneur (1, 19-23; cpr. 1, 6-7). Aux Pharisiens qui lui demandent pourquoi il baptise, s'il n'est

1. Dans la rédaction de cette partie de mon travail je me suis fréquemment servi des commentaires antérieurs, spécialement de celui de H. J. Holtzmann, dans le IVe volume du *Handcommentar zum Neuen Testament*, où sont condensées toutes les observations utiles de la critique contemporaine.

pas l'être surnaturel attendu, il répond que son baptême d'eau est seulement temporaire, mais que déjà Celui dont il a mission d'annoncer la venue est présent au milieu d'eux (1, 24-27). Et voici, le lendemain Jésus paraît. Jean ne le connaissait pas (v. 31), mais instantanément il reconnaît en Jésus *le* fils de Dieu, parce qu'il a vu l'Esprit descendre du ciel sur lui comme une colombe et demeurer sur lui, et il certifie que Jésus est bien celui dont il a dit : ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, c'est-à-dire le Logos incarné (1, 29-34 ; spécialement v. 30 à rapprocher de v. 27 et surtout de 1, 14-15). Ne demandons pas où et quand le Baptiste a reçu cette révélation. La valeur de son témoignage ne tient pas à la précision des détails matériels. Elle réside tout entière en ceci que c'est un témoignage émanant de Dieu, qui a envoyé Jean-Baptiste tout exprès pour le proclamer (1, 31, à rapprocher de 1, 6-7). Nous sommes d'emblée en plein idéalisme, en dehors des conditions de la vie réelle. Aussi le Baptiste sait-il à première vue que ce Jésus qu'il voit pour la première fois[1] est « l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde » (v. 29)[2].

On saisit aisément, dans ce morceau, une réminiscence du récit des synoptiques, relatif au *baptême de Jésus*, mais combien dénaturée ! Le baptême de Jésus par Jean-Baptiste a disparu chez le quatrième évangéliste. De même la *Tentation*

1. Jean-Baptiste a bien soin de déclarer à deux reprises (vv. 31 et 33) qu'il ne connaissait pas Jésus, afin de laisser au témoignage divin, dont il est l'organe, toute sa valeur. Le texte exclut formellement la supposition de certains interprètes pour lesquels ce récit implique une rencontre antérieure du Baptiste et de Jésus lors du baptême.

2. Le verbe ὁ αἴρων signifie « enlever », « emporter » et non « prendre sur soi » ou « porter ». Il n'y a aucune raison de s'arrêter aux longues discussions que ce terme a provoquées chez les exégètes, pour des motifs d'ordre dogmatique. La doctrine de la substitution est absolument étrangère au IVe évangile. L'auteur ne saurait donc l'avoir attribuée à Jean-Baptiste dans une parole dénuée de tout caractère historique et dont, par conséquent, il est seul responsable. Mais il importe de noter comment, dès la première page du récit, l'évangéliste présente Jésus sous l'image, familière aux premiers chrétiens, de l'*agneau*.

au désert. Le Logos incarné ne peut pas recevoir le baptême d'eau ni être tenté; cela s'impose. Il est puéril de prétendre que l'évangéliste ne parle pas de ces épisodes si caractéristiques parce qu'ils étaient déjà connus par les évangiles synoptiques. Il garde bien le témoignage de Jean-Baptiste et la descente de l'Esprit sous forme de colombe. S'il ne fait aucune mention du reste de la scène, c'est qu'elle est incompatible avec sa conception du Christ. Dès lors elle n'existe pas pour lui. Pour la même raison il ne dit rien sur la *naissance* et l'*enfance* de Jésus. Ce n'est pas, assurément, que les évangiles synoptiques eussent déjà suffisamment répandu de lumière sur la vie de Jésus antérieure à son ministère ! Le Logos incarné, de par sa nature même, entre sur la scène de l'histoire dans la plénitude de sa divinité. Dès le premier jour il est *le* fils de Dieu (**1**, 34).

Il y a cependant une certaine apparence de précision historique dans le récit que nous analysons. Il spécifie les jours et désigne l'endroit où Jean baptise et voit apparaître Jésus. Ces détails précis ont fait impression sur beaucoup de critiques. Ne dénotent-ils pas la possession d'une tradition historique fort bien renseignée? A les serrer de près on s'aperçoit qu'ils sont sans valeur et que l'auteur opère sur des données qui lui sont étrangères. La rencontre de Jésus et de Jean-Baptiste a lieu « le lendemain » (τῇ ἐπαύριον). Le lendemain de quoi ? De la visite des délégués des Pharisiens et des délégués envoyés par les sacrificateurs et les lévites auprès du Baptiste ? Alors ces deux délégations, expressément distinguées par l'auteur, se sont présentées le même jour? Et quel jour? En quelle année? A quel moment de l'année? L'auteur n'en sait rien. En réalité l'expression dont il se sert pour dater les premiers événements qu'il raconte, n'est pas plus précise que celles des synoptiques : « en ce temps-là », ou « en ces jours-là ». Le troisième évangile nous donne des renseignements chronologiques beaucoup mieux déterminés.

La rencontre de Jésus et de Jean-Baptiste a lieu à Béthanie (ou Bethabara) au delà du Jourdain (**1**, 28-29). On ne connaît aucune localité de ce nom au delà du Jourdain ; de là des variantes qu'il est inutile de discuter. Il nous suffit de savoir, par le témoignage de l'évangéliste lui-même, que le lieu où Jean baptisait au début devait être sur les bords du Jourdain, dans le sud de la Pérée, à peu près à la latitude de Jérusalem ; il n'est pas très éloigné de Béthanie près Jérusalem, puisque c'est là que Marthe et Marie envoient chercher Jésus pour qu'il guérisse leur frère Lazare gravement malade (**10**, 40 ; **11**, 3). L'envoi de délégations par les sacrificateurs et les Pharisiens auprès du Baptiste suppose également qu'il est à proximité de la Judée et non dans la Décapole ou la Gaulonite. En tous cas c'est bien ainsi que l'entend l'évangéliste. Or, Jésus quittant ce lieu pour se rendre en Galilée (**1**, 43), assiste le lendemain de son départ aux noces de Cana, en plein centre de la Galilée. Il y a là une impossibilité matérielle. Pour aller à Cana du lieu où Jean baptisait, il faut plusieurs journées de marche. L'auteur du IVe évangile ne connaît pas personnellement les localités dont il parle ni leur situation respective.

Connaissait-il mieux *Jean-Baptiste* lui-même ? Assurément l'envoyé divin chargé d'annoncer au monde l'incarnation du Logos et de certifier que cette incarnation s'est opérée en Jésus de Nazareth, ne ressemble que fort peu au vigoureux prophète qui prépare son peuple, par une purification morale, à recevoir le Messie juif et qui la veille de sa mort en est encore à faire demander par ses disciples à Jésus : « Es-tu celui qui doit venir? » (*Matth.*, **11**, 3). Le simple fait, attesté par le IVe évangile lui-même, que des disciples du Baptiste subsistèrent après l'avènement de Jésus, suffirait à prouver que le prophète des synoptiques offre plus de garanties à l'historien que le théologien qui, du premier coup d'œil, reconnaît en Jésus le Logos et l'agneau chargé d'enlever les péchés du

monde. De plus, nous avons ici, par une heureuse exception, un témoin étranger au monde chrétien primitif, l'historien juif Josèphe [1]. Les quelques lignes qu'il consacre à Jean-Baptiste s'accordent, pour le fond, assez bien avec le portrait des synoptiques. Pas un mot n'y rappelle le Baptiste du IVe évangile. Et cependant il y aurait eu là une belle occasion pour Josèphe de donner libre cours à son péché mignon d'apologétique, en montrant aux Grecs et aux Romains que ce prédicateur juif propageait une doctrine philosophique aussi authentiquement hellénique que celle du Logos! Le Jean-Baptiste du IVe évangile n'a aucun cachet historique; il est tout à fait extérieur à la société juive de son temps. C'est un chrétien judéo-alexandrin, une création de l'évangéliste plaquée sur la toile que lui fournissait la tradition évangélique.

1. *Ant. Jud.*, XVIII, 5, 2.

II

Le Christ (Logos incarné) se fait connaître comme principe de l'ordre nouveau du salut, 1, 35 à 4, 12.

A. — *Par ses premiers disciples*, 1, 35 à 1, 51.

Le lendemain Jean-Baptiste voit de nouveau passer Jésus. De nouveau il certifie que c'est bien Jésus qui est l'agneau de Dieu, celui dont il a reçu mission de révéler la venue dans le monde. Deux de ses disciples suivent Jésus; c'était la dixième heure. L'un s'appelle André, l'autre n'est pas nommé. Après avoir passé la journée avec Jésus, André va vers son frère Simon pour lui annoncer qu'ils ont trouvé le Messie (c'est-à-dire en grec le Christ) et le conduit vers Jésus. Celui-ci, à première vue, lui dit : « Tu es Simon, le fils de Jean; tu t'appelleras Céphas (en grec : Pierre). » Le surlendemain, comme Jésus se propose de partir pour la Galilée, il rencontre Philippe, de Bethsaïda, la patrie d'André et de Pierre. Philippe rencontre Nathanaël et lui annonce qu'ils ont trouvé en Jésus, fils de Joseph de Nazareth, celui que Moïse et les prophètes ont prédit (i. e. le Messie). Nathanaël doute qu'il puisse venir quelque chose de bon de Nazareth. Mais quand Jésus, avant même d'avoir échangé une parole avec lui, reconnaît en lui e véritable Israélite en qui il n'y a pas de fraude, Nathanaël, à son tour, est persuadé et s'écrie : « Tu es le fils de Dieu; tu es le roi d'Israël. » Des miracles bien autrement considérables sont alors promis par Jésus : « Vous verrez, leur dit-il, le ciel s'ouvrir et les anges de Dieu montant et descendant sur le fils de l'homme. »

Nous avons ici le pendant de la *vocation des apôtres* dans les synoptiques, mais la scène, complètement transformée et idéa-

lisée, est détachée de son cadre historique. D'après les trois premiers évangiles les apôtres fondamentaux, pêcheurs du lac de Génésareth, sont appelés par Jésus sur les bords mêmes du lac où ils exercent leur profession, après qu'il a déjà commencé à prêcher l'évangile de Dieu et après l'arrestation de Jean-Baptiste[1]. Ils subissent la puissante attraction du prophète qui annonce la prochaine venue du royaume de Dieu; ils quittent tout pour le suivre. Selon le IV[e] évangile, au contraire, ces pêcheurs de Bethsaïda s'attachent à Jésus dans l'endroit où Jean baptisait, c'est-à-dire très loin de chez eux, dans le sud de la Pérée, sans l'avoir entendu. Le récit tout entier a un caractère purement magique. André et le disciple inconnu suivent Jésus, parce que Jean-Baptiste leur a dit : voici l'agneau de Dieu. Simon Pierre, parce que son frère lui a dit : Nous avons trouvé le Messie. Nathanaël, parce que Jésus a deviné ce qu'il est, sans l'avoir jamais vu. Tout cela est dépourvu de valeur morale et franchement déraisonnable, si l'on prétend y voir une relation historique, tandis que c'est plein de sens lorsqu'on prend les choses au point de vue idéaliste où s'est placé l'auteur et que l'on voit avec lui, dans les premières manifestations et les premières paroles de Jésus, la révélation non seulement de la toute science du Logos incarné, mais encore de son irrésistible puissance d'attraction sur les âmes susceptibles de reconnaître sa divinité.

En tant que récit historique de la vocation des apôtres ce fragment ne nous apporte aucun renseignement. Il est incomplet, puisqu'il ne mentionne qu'André, Simon et Philippe. Pas un mot sur Jean et sur Jacques. On a prétendu que c'était par modestie, l'auteur ne voulant pas parler de lui-même. Encore eût-il pu parler de son frère. Par contre, la personnalité de Philippe est mise en lumière, ce qui cadre bien avec la vieille tradition chrétienne d'Asie Mineure dans laquelle

1. *Marc*, **1**, 14-15; *Matth.*, **4**, 12-17; *Luc*, **4**, 14-15 et **5**, 1-11.

l'apôtre Philippe, confondu d'ailleurs avec son homonyme, le diacre Philippe, jouait un rôle important[1]. Enfin Nathanaël est le premier de ces personnages, inconnus au reste de la tradition chrétienne, en qui l'auteur lui-même a pris soin de nous apprendre qu'il fallait voir une personnification typique, celle de l'Israélite véritable et sans fraude. Reste le disciple inconnu, celui à qui échoit avec André l'honneur d'avoir été le premier converti. Est-il téméraire de supposer que ce premier apôtre, ce disciple par excellence, est le mystérieux témoin dont la figure voilée paraît quelquefois à travers l'évangile et que l'auteur n'a pas voulu désigner autrement que par les termes « l'autre disciple », ou « celui que Jésus aimait »?

Que cette hypothèse soit fondée ou non, une chose est certaine, c'est que dans tout le morceau dont nous nous occupons il n'y a pas le moindre détail concret, qui dénote la chose vue ou vécue et qui puisse donner à la version du IV[e] évangile le cachet d'historicité permettant de mettre son témoignage au dessus de celui des synoptiques. Car il faut choisir. Ou l'un ou l'autre; ils sont inconciliables. Il ne semble pas que le choix puisse être douteux. On allègue, il est vrai, la mention de la « dixième heure » (**1**, 40). N'y a-t-il pas ici une indication précise que seul un témoin direct a pu fournir? Il en est de cette « dixième heure » comme du « lendemain » dont il a été question plus haut. C'est un renseignement dépourvu de toute espèce de valeur, à moins qu'il ne s'y rattache pour l'auteur un sens mystérieux, allégorique, procédant de la signification symbolique des nombres généralement acceptée dans la littérature apocalyptique du temps et parmi les théologiens judéo-alexandrins. Pour nous, lecteurs du XIX[e] siècle, l'attribution d'une valeur symbolique à un nombre paraît bizarre. N'oublions pas qu'il n'en était pas

1. Voir plus haut, p. 19. — On remarquera que, **12**, 21-22, c'est Philippe qui sert d'intermédiaire entre les Grecs de Jérusalem et Jésus, lorsqu'ils veulent voir Jésus.

ainsi à l'époque et dans le milieu littéraire où parut le IVe évangile; pour Philon comme pour les pythagoriciens grecs les nombres avaient une portée allégorique [1]. Si l'évangéliste avait spécifié l'année et le jour de la vocation des deux premiers apôtres, il y aurait eu un véritable intérêt à continuer cette détermination chronologique en indiquant l'heure précise où Jésus gagna ses premiers disciples. Mais ce sont là des préoccupations d'historien moderne. Dans les conditions où ce renseignement nous est donné, il ne signifie rien. Il était quatre heures de l'après-midi quand André et son mystérieux compagnon suivirent Jésus! A quoi bon nous dire cela? Nous n'en savons pas plus pour cela quand ces événements se passèrent. Au contraire, pour celui qui sait que le nombre 10 est celui de la perfection [2], la mention de cette « dixième heure » s'éclaire immédiatement d'un jour nouveau. Avec l'adhésion des deux premiers disciples commence l'âge de la perfection sur la terre. Jusqu'alors les ténèbres n'avaient pas saisi la lumière (**1**, 5); voici les prémices de ceux qui reconnaissent en Jésus la lumière parfaite; c'est l'heure du salut. Les destinataires du IVe évangile, initiés aux mystères de la symbolique des nombres, comprenaient aisément un pareil langage. Si la plupart des lecteurs, aujourd'hui, ne le comprennent plus, c'est parce qu'ils lisent l'évangile, comme s'il s'agissait d'un livre moderne, au lieu de se replacer dans le milieu littéraire pour lequel il a été écrit [3].

1. Voir le tableau de la valeur allégorique des nombres chez Philon, dans C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments* (Iena, Dufft, 1875), p. 180 et suiv. La symbolique du culte mosaïque se prêtait admirablement à ce genre d'allégories. Cfr. Böhr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, I, p. 128 à 209. Voir aussi *Ep. de Barnabas*, **9**, 8; Justin Martyr, *Dial. avec Tryphon*, **41** et **42**. On connaît le célèbre « nombre de la Bête » qui, dans l'Apocalypse canonique, renferme la clef de l'interprétation du texte.

2. Philon, *De congr. er. gratia*, **17** et suiv.; *De plant. Noe*, **29**; *De Decal.*, **5** et suiv.

3. On verra plus loin quelle importance l'évangéliste attache à « l'heure » du Christ (**2**, 4; **7**, 6 et 8; **13**, 1 et 3).

Tandis que Jean-Baptiste a rendu témoignage devant ses disciples que Jésus est l'agneau de Dieu, celui qui baptise d'esprit saint, *le* fils de Dieu (**1**, 34 et 36) et que son témoignage s'applique au Logos incarné (**1**, 29-30, à rapprocher de **1**, 14-15), André et Philippe saluent en Jésus le *Messie* (**1**, 41 et 45). L'auteur relie ainsi sa conception théologique du Logos à la tradition évangélique pour laquelle Jésus était le Messie ou le Christ. Dorénavant il ne le présentera plus que sous les dénominations traditionnelles de Christ, Fils de Dieu ou Fils de l'homme [1]. Mais cette concession à la tradition évangélique est bien restreinte et, à dire vrai, purement nominale, car le Messie du IVe évangile n'a rien de commun avec le Messie des espérances populaires juives. A moins de supposer que les deux apôtres aient reçu auprès de Jean-Baptiste une instruction théologique alexandrine, on ne comprend absolument pas pourquoi ni comment ils reconnaissent le Messie en Jésus, alors que celui-ci n'a encore rien dit ni rien fait qui puisse à un degré quelconque suggérer une pareille idée. Nous sommes ici de nouveau en plein magisme. Combien plus historique est la version des synoptiques! Ici les apôtres, subjugués par la personnalité sublime de leur maître, arrivent peu à peu à la conviction que ce Jésus, pour lequel ils ont tout quitté alors qu'il leur annonçait la venue prochaine du Royaume de Dieu et les appelait à devenir parfaits comme le Père céleste, est lui-même le Messie promis par Moïse et les prophètes, quoiqu'il ne se soit pas encore fait connaître par les signes célestes que la foi populaire attendait pour se prononcer. La reconnaissance de la messianité de Jésus est ici l'hommage arraché à l'enthousiasme croissant des apôtres par une longue série d'expériences morales. Assurément il est possible que dans cette tradition tardivement consignée par écrit il se soit glissé plus d'un épisode inexact, mais ses

1. Voir plus haut, p. 113.

grandes lignes sont d'une vérité psychologique trop profonde pour que l'on ait le droit d'en contester le caractère historique, à moins d'avoir des textes ou des faits bien documentés à lui opposer. Au contraire, la version du IV[e] évangile est en dehors de toutes les conditions de la vie humaine réelle. D'après elle, il n'y a aucun développement, pas plus chez les apôtres que chez Jésus. Dès la première heure ils sont persuadés que Jésus est le Messie, sans aucune raison. Et, même en supposant que l'évangéliste ait passé sous silence des instructions préparatoires données par Jean-Baptiste, en quoi le Christ du IV[e] évangile pouvait-il suggérer à des pêcheurs galiléens qu'il était le Messie attendu par les Juifs? Non, toute cette scène est de l'histoire abstraite, mise au service d'une idée.

L'auteur, d'ailleurs, n'écrit pas pour des lecteurs juifs, du moins pas pour des Juifs palestiniens, mais pour des Grecs ou pour des hellénistes. Ses lecteurs ne savent pas que le mot « rabbi » signifie « le maître » ou « le docteur » (**1**, 38) ni que le terme hébreu « Messie » signifie « Christ » (= Oint, **1**, 41), ni que Céphas est synonyme de Pierre (**1**, 42). Il s'empresse de leur en donner la traduction en grec.

Au point de vue théologique le morceau que nous analysons contient un renseignement de la plus haute importance. Jésus y est nettement qualifié de *fils de Joseph* par l'apôtre Philippe, quoique celui-ci ait déjà reconnu en lui le Messie annoncé par Moïse et les prophètes (**1**, 45). Si l'évangéliste n'a rien dit de la naissance ni de l'enfance de Jésus, ce n'est donc pas qu'il n'en sache rien, ni même que les récits des évangiles synoptiques lui paraissent suffisants à cet égard. Le quatrième évangéliste n'ignore pas seulement la naissance miraculeuse de Jésus et la virginité de Marie ; son récit exclut positivement cette partie de la tradition synoptique finale. Pour lui Jésus est le fils de Joseph (**1**, 45 et **6**, 42) [1] et il a des

1. On verra plus loin comment la naissance naturelle de Jésus se concilie

frères (2, 12 ; 7, 5), tout comme dans la première forme de la tradition synoptique. Il a fallu toute la puissance aveuglante du préjugé dogmatique pour que les théologiens orthodoxes n'aient pas vu la portée de ce témoignage émanant, d'après eux, du disciple bien-aimé, du seul évangéliste qui eût été directement le confident de Jésus et à qui le Christ mourant aurait confié le soin de recueillir Marie.

B. — *En Galilée, dans le miracle des noces de Cana*, **2**, 1 à **2**, 11.

Tandis que d'après les synoptiques le ministère du Christ commence en Galilée d'où il est originaire, d'après le IVe évangile il recrute ses premiers disciples en Pérée. Mais il ne tarde pas à se rendre en Galilée[1]. Si l'on pouvait admettre la chronologie fantastique de ces premiers chapitres, ce serait dès le second jour de son ministère. Nous avons déjà vu que cette répartition des événements par jours est simplement impossible.

A Cana où Jésus est invité « avec ses disciples » (le troisième jour de son ministère !), il rencontre sa mère. Tout le monde connaît le miracle des *noces de Cana*. La tradition synoptique n'en a pas connaissance. Ce fut, dit l'évangéliste, le premier des miracles de Jésus ; il y manifesta sa gloire et ses disciples crurent en lui (1, 11). Si l'on s'obstine à voir dans ce récit une

parfaitement dans la théologie de l'évangéliste avec sa doctrine sur la divinité du Christ. — On objectera peut-être que **6**, 42, ce sont les Juifs incrédules qui qualifient Jésus de « fils de Joseph ». Mais dans le premier passage cité, c'est l'apôtre Philippe, déjà converti. De plus, en leur répondant, le Christ, qui fait sans cesse appel à son origine céleste et qui proclame son unité métaphysique avec le Père, ne leur reproche en aucune façon de le considérer comme le fils de Joseph. Nulle part, dans le IVe évangile, il n'y a la moindre allusion à la naissance miraculeuse.

1. Le verbe ἐξελθεῖν, **1**, 43, n'implique nullement l'idée d'un retour, mais bien plutôt celle d'un départ pour un pays où l'on n'a pas coutume de séjourner.

histoire réelle, il faut avouer qu'elle est dénuée de toute espèce de valeur religieuse et, à dire vrai, fort peu édifiante. Après avoir parlé durement à sa mère, Jésus change de l'eau en vin pour que les convives d'un repas de noces puissent boire plus que de raison! Tandis que l'habitude était de donner le bon vin d'abord et le moins bon ensuite, quand les convives déjà quelque peu enivrés n'avaient plus le goût bien délicat, Jésus procure du vin meilleur que le premier, de manière à solliciter davantage l'intempérance des assistants! (2, 10). Aussi n'y a-t-il guère de miracle dans le quatrième évangile dont on reconnaisse plus volontiers le caractère symbolique.

Pris à la lettre, le miracle des noces de Cana est du pur magisme. Impossible de comprendre comment un idéaliste tel que le quatrième évangéliste, pour qui la chair ne sert de rien, a pu attacher une signification quelconque à la transformation matérielle de cinq à six hectolitres d'eau en vin. Tout change, au contraire, quand on reconnaît que les faits matériels, pour un habitué de l'allégorie, n'ont aucune valeur en eux-mêmes et ne signifient quelque chose que dans la mesure où ils représentent l'idée. Cette souveraine indépendance à l'égard du fait concret étonne le lecteur moderne. On ne saurait se lasser de répéter que son étonnement provient uniquement de ce qu'il ignore la manière d'être et de penser des hellénistes contemporains du IVe évangile. Ce qui eût étonné ces derniers, c'est que l'on pût attacher une importance quelconque à ces mêmes faits matériels, en soi parfaitement indifférents, et que l'on fût d'esprit assez grossier pour ne pas reconnaître la vérité morale dont ils ne sont que les images ou les symboles[1]. Surtout quand les symboles sont aussi transparents que dans le récit dont nous nous occupons! L'eau, c'est l'ancien ordre du salut, le judaïsme avec ses purifications et son impuissance à donner la vie véritable; cette eau est con-

1. Voir, p. 78 et suiv., ce que nous avons dit de la méthode allégorique généralement pratiquée parmi les hellénistes.

tenue dans les bassins de pierre destinés aux ablutions légales des convives (2, 6). Le vin, c'est l'ordre nouveau du salut, substitué par le Christ à celui qui est impuissant.

Déjà dans Philon l'eau et le vin sont considérés comme des symboles. Quand Melchisédek, roi de Salem, fait apporter du pain et du vin à Abraham (*Gen.*, 14, 18), Philon observe qu'il offre du vin à la place d'eau, afin que les âmes se pénètrent de l'ivresse divine qui est la plus haute expression de la sobriété et voit dans cet épisode une allégorie du Logos faisant pénétrer l'âme jusque dans les mystères de la connaissance de Dieu (III *Leg. all.*, 26). Ailleurs le Logos est comparé à l'échanson de Dieu versant à l'âme les coupes de la joie que procure la connaissance de la vérité (II *De somniis*, 37). L'ivresse symbolise le bonheur dont la possession de la sagesse inonde l'âme[1]. Toutefois ce n'est pas dans les écrits de Philon que l'évangéliste a cherché les éléments de l'allégorie des noces de Cana — nous n'avons cité ces exemples que pour montrer à quel point leur usage allégorique était depuis longtemps établi — c'est dans la tradition évangélique. Il a traité cette tradition comme Philon traitait le texte de l'Ancien Testament, avec la plus souveraine insouciance de son sens littéral et concret, avec le ferme dessein d'en dégager la vérité spirituelle, seule précieuse.

La tradition synoptique qualifiait déjà le baptême de Jean-Baptiste de « baptême d'eau » par opposition au « baptême d'esprit saint » (*Marc*, 1, 8 et parall.) et comparait l'enseigne-

1. *De plant. Noe*, 40 (où Philon montre que la véritable sagesse n'est pas morose, mais joyeuse). Ailleurs, cependant, l'ivresse est le fait de l'insensé (*De ebrietate*, 8). Quoiqu'il y ait eu des règles de l'interprétation allégorique, il n'y a jamais eu de codification du sens imagé de chaque terme. Le même mot, le même être ou le même objet peuvent avoir, selon le contexte et selon les circonstances, des sens très différents et même contradictoires. Philon le dit expressément pour ce qui concerne le « vin » (*De ebrietate*, 2). S'il en est ainsi dans les écrits d'un même auteur, à plus forte raison rencontrons-nous chez des auteurs différents les variétés d'allégorisation les plus considérables.

ment de Jésus au vin nouveau qui fait éclater les vieilles outres (**2**, 22 et parall.). La coupe de vin de la Cène était déjà pour elle le symbole de la Nouvelle Alliance substituée à l'Ancienne (**14**, 24 et parall.). Déjà elle avait assimilé Jésus à l'époux[1] et le royaume de Dieu à un banquet de noces (*Matth.*, **22**, 1 et suiv.). Le quatrième évangéliste groupe ces images en un récit symbolique, où Jésus affirme, dès le début, la nature de son ministère en changeant l'eau de l'Ancienne Alliance en vin de la Nouvelle Alliance. Son œuvre n'est pas encore accomplie; « son heure n'est pas encore venue » (**2**, 4) ; le miracle n'en est que le prototype, mais il illustre l'antithèse des deux ordres de salut. Aussi Jésus est-il autorisé à répondre à sa mère qui s'en tient encore à l'ancien régime[2] : « Femme, quel rapport y a-t-il entre moi et toi? » (**2**, 4).

Un peu plus loin, dans le dialogue entre Jésus et la Samaritaine (**4**, 14), le sens exclusivement symbolique de l' « eau » est incontestable, comme ailleurs celui du « pain qui donne la vie ». Au chapitre **15**, Jésus est le vrai cep de vigne. De pareilles allégories sont donc usuelles dans le IVe évangile. Enfin l'interprétation symbolique du miracle des noces de Cana donne un sens qui correspond exactement à la suite du texte : la purification du temple de Jérusalem et l'annonce de la construction du nouveau temple; la prédication de la nouvelle naissance à Nicodème, par opposition à la naissance terrestre; l'annonce, à la Samaritaine, du culte en esprit et en vérité substitué aux anciens cultes particularistes. A moins de ne plus avoir aucun lien avec l'ensemble du récit, l'épisode des noces de Cana doit se rattacher au même ordre d'idées : la substi-

1. *Marc*, **2**, 19 et parall. Voir aussi *Matth.*, **25**, 1 et suiv. ; *Luc*, **12**, 36. Pour saint Paul, le Christ est l'époux de l'Église, *Eph.*, **5**, 25 et suiv., le fiancé de la communauté corinthienne, II *Cor.*, **11**, 2. Voir aussi *Apoc.*, **21**, 9 et **22**, 17.

2. Il est assez probable que la mère de Jésus est, elle aussi, un personnage symbolique, représentant la communauté juive. Cfr. *Apoc.*, **12**, 1 et suiv. : la mère symbolique du Messie.

tution d'un ordre nouveau de salut à l'ancien. Alors c'est une allégorie.

Est-ce à dire que l'évangéliste ait inventé le miracle pour servir d'illustration à sa thèse? Une telle question est de nouveau le fait de l'esprit critique moderne, avec ses habitudes de précision et son tour positif. Pour un helléniste alexandrin elle ne se pose pas. Il raconte une épisode de ce genre, comme Jésus disait une parabole, non pour faire connaître un incident de l'histoire concrète, mais pour donner une expression plastique à une vérité de l'ordre spirituel. N'est-ce pas la traduction fidèle de l'enseignement et de l'œuvre du Christ? Or, cela seul lui importe. Le reste ne signifie rien. C'est de la même manière que s'est formée presque toute la « haggadah » juive et que les gnostiques ont traduit en drames célestes des spéculations métaphysiques. Les allégoristes alexandrins, qu'ils soient juifs ou grecs, se rencontrent dans cette insouciance de la réalité historique avec les conteurs de la tradition populaire. Ni les uns ni les autres n'éprouvent le besoin de rechercher si les choses se sont bien réellement passées comme ils le disent; tout ce qu'ils réclament, pour y croire, c'est que, suivant la nature des récits, ils soient intéressants, émotionnants, instructifs ou édifiants. Le quatrième évangéliste n'est pas un historien, c'est un voyant.

C. — *A Jérusalem.*

1° **Par la purification du temple, 2**, 12 à **2**, 22.

Après avoir manifesté sa nature supérieure (τὴν δόξαν, c'est-à-dire le rayonnement qui émane de sa nature divine, **2**, 11, comme dans le Prologue, **1**, 14) à Cana, Jésus passe quelques jours à Capernaüm (**2**, 12) et monte à Jérusalem. Toute la première partie galiléenne du ministère de Jésus d'après la tradition synoptique, c'est-à-dire tout l'enseignement propre-

ment évangélique, avec les merveilles du Sermon sur la montagne et des paraboles, est purement et simplement supprimée dans le IVe évangile !

Le miracle de Cana a lieu le troisième jour du ministère de Jésus. Quelques jours plus tard il arrive à Jérusalem avec ses disciples et il y arrive en Messie pour chasser les vendeurs du temple. D'après les évangiles synoptiques, cette affirmation de l'autorité messianique du Christ se produit à la fin de son ministère, quelques jours avant son arrestation, alors que Jésus acclamé par une foule de pèlerins galiléens entre à Jérusalem à la tête de disciples nombreux et enthousiastes, c'est-à-dire dans des conditions historiques plausibles. L'acte révolutionnaire qu'il accomplit détermine les autorités juives à sévir contre lui et, si elles attendent quelques jours avant de mettre leur projet à exécution, c'est afin de permettre à l'effervescence populaire de se calmer et pour profiter d'un moment propice. Toute cette tradition se tient parfaitement.

Dans le IVe évangile, au contraire, nous sommes de nouveau sur le terrain du magisme, en dehors de toutes les conditions de la vie réelle. Jésus arrive à Jérusalem avec quelques disciples, sans avoir fait autre chose que le miracle de Cana, très loin de Jérusalem, en Galilée. Il chasse les vendeurs et les changeurs du temple ; il accomplit un acte révolutionnaire et sacrilège aux yeux des Juifs. Avec quel concours? Où sont les partisans qui soutiennent son autorité de leurs forces physiques? Dans la vie réelle, en effet, on n'expulse pas de nombreux marchands, au milieu d'une foule qui a besoin d'eux et malgré la police du temple, sans y mettre la main. Et personne ne lui dit rien. La purification accomplie, les autorités de Jérusalem le laissent tranquillement assister à la fête de Pâques. Les Juifs, est-il dit, se bornent à lui demander quel miracle il fera pour justifier une pareille attitude. Et pour toute réponse Jésus leur dit : « Détruisez ce temple

et j'en érigerai un en trois jours » (**2**, 18-19), c'est-à-dire qu'au lieu de leur donner le miracle qu'ils réclament et qui doit calmer leur indignation, il se borne à faire allusion, dans un langage incompréhensible pour eux, à sa propre résurrection ! En vérité, entre un récit aussi dépourvu de la vraisemblance historique la plus élémentaire et la tradition des synoptiques, aucune hésitation n'est possible.

L'histoire, ici, est de nouveau mise par le quatrième évangéliste au service de l'idée. Après avoir montré d'une façon symbolique aux noces de Cana qu'il substitue un nouvel ordre de salut à l'ancien, le Christ affirme dès son entrée à Jérusalem qu'il est venu purifier le judaïsme et substituer au temple de Jérusalem un nouveau temple qui sera consacré par sa résurrection. La tradition évangélique fournit les éléments du récit[1] ; l'évangéliste les dispose suivant les besoins de sa thèse sans aucun souci de leur exactitude matérielle. Son Christ est le Logos incarné, l'agent permanent de Dieu, disposant de la toute-puissance divine et, par conséquent, il n'est pas plus étrange pour lui d'agir en maître à Jérusalem dès les premiers jours de son ministère que de changer l'eau en vin à Cana.

2° Par la prédication à Nicodème sur la nouvelle naissance, **2**, 23 à **3**, 21.

Comme Jésus était à Jérusalem au moment de la Pâque, beaucoup de personnes crurent en lui à cause de ses miracles (**2**, 23). L'évangéliste n'éprouve pas le besoin de les raconter, quoique les synoptiques n'en eussent pas parlé. Ceux-ci ignorent, en effet, complètement que Jésus ait fait un séjour à Jérusalem au début de son ministère ; leur version de la vie

1. Expulsion des vendeurs, *Marc*, **11**, 15-17 et parall. ; réponse de Jésus, *Matth.*, **26**, 61 et **27**, 40 (à rapprocher de *Marc*, **14**, 58, où se trouve la forme originelle de cette parole).

du Christ exclut même la possibilité des événements rapportés ici dans le IVe évangile, où Jésus agit et parle, dès son premier séjour dans la ville sainte, en Messie.

Aussi bien l'évangéliste ne se propose pas de compléter ou de rectifier leur témoignage historique. Il ne raconte les miracles de Jésus que s'ils illustrent d'une façon symbolique une de ses thèses. Ce sont des σημεῖα, des signes. Ici, la mention sommaire qu'il en fait est la simple préface de la grande vérité que le Christ va proclamer dans son premier discours : la foi fondée uniquement sur des miracles est sans valeur (**2**, 24) ; pour avoir part au royaume de Dieu *il faut naître à nouveau* (**3**, 3).

Nicodème, à qui cette déclaration est adressée, n'y comprend rien, tout docteur en Israël qu'il soit[1]. Il est encore de ces hommes à l'esprit lourd, qui entendent les mots dans leur sens littéral. Comment, s'écrie-t-il, un homme déjà âgé peut-il être engendré à nouveau? Est-ce qu'on peut rentrer dans le sein de sa mère? (**3**, 4). En vérité, reprend Jésus, « celui qui ne naît pas d'eau et d'esprit, ne peut pas entrer dans le Royaume de Dieu : ce qui est né de la chair est chair et ce qui est né de l'esprit est esprit » (**3**, 5-6). Et l'esprit souffle où il veut (v. 8).

Nicodème ne comprend toujours pas (**3**, 9). Jésus ne lui donne pas d'autre explication. D'emblée il recourt à l'argument d'autorité. « Nous parlons de ce que nous savons et nous rendons témoignage de ce que nous avons vu » (**3**, 11 ; cfr. pro-

1. Nicodème est inconnu de la tradition synoptique. Est-ce un personnage historique? La question n'est pas susceptible d'une solution positive. Il reparaît **7**, 50 et **19**, 39, très impressionné par Jésus, mais incapable de saisir sa véritable nature. Il est un personnage-type. Il est pour le moins étrange que ce magistrat juif de Jérusalem, ce docteur pharisien, porte un nom purement grec. Mais à supposer qu'il s'agisse d'un personnage réel, la manière dont l'évangéliste métamorphose les autres personnages historiques dont il fait mention, ne permet pas de faire grand fond sur les renseignements qu'il fournit à son sujet.

logue, 1, 18). On peut en croire celui qui est monté au ciel après en être descendu, « le fils de l'homme qui est au ciel »[1] (3, 13). Moïse aussi est garant de son autorité, puisque l'érection du serpent d'airain au désert est le symbole de l'élévation du fils de l'homme (3, 14).

Ainsi, pour avoir part au salut, il faut une nouvelle naissance à la vie spirituelle ; celui qui le proclame a tous les titres à être cru. Mais comment parvenir à cette vie nouvelle? En ayant foi au fils unique de Dieu. C'est ici la thèse fondamentale de l'évangile, énoncée déjà en langage abstrait dans le prologue (1, 14-18) : « Dieu a aimé le monde jusqu'à donner son fils unique (μονογενῆ), afin que tout homme croyant en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle » (3, 16). En Jésus l'ordre nouveau du salut a fait son entrée dans le monde. Et, pour mieux préciser sa pensée, l'évangéliste s'empresse de prévenir une fausse interprétation que la tradition messianique juive pouvait suggérer aisément à ses lecteurs. Jésus n'est pas le Messie judaïsant, l'envoyé de Dieu chargé de *juger* le monde. Son unique mission est de sauver le monde (3, 17). Le Christ ne condamne personne; le Logos incarné ne peut être cause de déchéance ou de mort pour personne. Il est la lumière venue dans le monde (3, 19; cfr. 1, 4, 5, 7, 9); ceux qui ne croient pas en lui, c'est-à-dire qui préfèrent les ténèbres à la lumière (3, 18-19), sont déjà condamnés de par leur nature même. Car les méchants haïssent la lumière et s'en détournent, au contraire ceux qui accomplissent la vérité viennent à elle (vv. 20 et 21).

Aucun lecteur d'esprit libre ne saurait voir dans ce mor-

1. Il faut conserver les mots ὁ ὢν ἐν τῷ οὐράνῳ attestés par tous les manuscrits occidentaux et par les témoins syriaques. Ils ont disparu dans le texte corrigé de plusieurs mss. grecs. On s'explique très bien pourquoi ils ont été supprimés. Il est inadmissible qu'ils aient été introduits aux deux bouts du monde chrétien, d'une façon indépendante, alors qu'ils créaient une grave difficulté d'interprétation. Le texte syriaque sinaïtique donne une curieuse variante : « qui est *du* ciel ».

ceau, si riche d'enseignements, la reproduction d'un véritable entretien de Jésus avec Nicodème. Nous y reconnaissons dès l'abord les caractères distinctifs des discours que le quatrième évangéliste dicte à Jésus. La conversation commence par quelques paroles énigmatiques du Christ auxquelles son interlocuteur ne comprend rien et ne peut rien comprendre, parce qu'elles présupposent chez lui, comme chez les lecteurs hellénistes de l'évangile, la connaissance déjà acquise de l'histoire évangélique, des premières institutions de l'Église naissante et des premières spéculations de l'apôtre Paul ou d'autres théologiens primitifs que nous ne connaissons plus. Puis, insensiblement, les réflexions de l'évangéliste se substituent à la forme dialoguée ou discursive du commencement. Au v. 11 il passe du singulier au pluriel; au v. 13 il parle au passé de l'Ascension et appelle le Christ « le fils de l'homme qui est dans les cieux ». Au v. 14 il vise des spéculations sur la crucifixion. Et toute la fin, relative au jugement, n'a plus aucun rapport avec le sujet initial, mais sert à définir la nature particulière de l'œuvre de salut du Logos incarné, par opposition à celle du Messie dans la tradition judaïsante. Par contre, la contexture logique du discours, telle que nous l'avons fait ressortir dans l'analyse précédente, est parfaitement claire et solide. La forme est mise entièrement au service de l'idée de l'évangéliste, sans aucun souci de la réalité historique concrète.

Le fond est traité avec la même liberté que la forme. Le Christ connaît la pensée intime de tout homme, sans avoir besoin d'aucun renseignement humain (**2**, 24-25)[1]. Il emploie la terminologie abstraite du prologue en parlant de lui-même. Il fait allusion dès les premiers temps de son ministère à sa crucifixion et à son ascension. Il se désigne lui-même comme « le fils de l'homme qui est au ciel ». Il parle en rébus et em-

1. De même **6**, 64. Voir déjà **1**, 47 et suiv.

ploie des mots à double entente tels que γεννηθῆναι ἄνωθεν, qui signifient à la fois : « naître de nouveau » et « naître d'en haut » et qui ont positivement les deux sens dans ce passage[1]. Non seulement tout cela diffère complètement de la tradition synoptique, mais c'est tout à fait inconciliable avec elle. Le Christ agit et parle en Logos incarné sur le mode alexandrin.

Ici, comme partout ailleurs, les éléments du récit sont bien empruntés aux synoptiques, mais ils sont transfigurés à l'image de la doctrine. D'après *Marc*, **10**, 15 (cfr. *Luc*, **18**, 17) Jésus avait dit à ses disciples : « Si l'on ne reçoit pas comme un petit enfant le Royaume de Dieu, on n'y entre pas ». Dans la version de *Matthieu*, **18**, 3, il est déjà dit qu'il faut « se changer et devenir comme de petits enfants ». Dans la théologie paulinienne le chrétien est une nouvelle créature, après être mort au péché avec Christ et ressuscité avec lui à la vie éternelle (*Gal.*, **6**, 15; II *Cor.*, **5**, 17; *Rom.*, **6**, 2-14). Enfin dans I *Pierre* (**1**, 3 et 23) le terme même de ἀναγεννᾶν a déjà fait son apparition. Le quatrième évangéliste dispose donc d'une tradition déjà toute préparée par des altérations antérieures, pour les besoins de son système métaphysique. La chair ne peut engendrer que la chair (**3**, 6); les ténèbres ne peuvent pas saisir la lumière (**3**, 20; **1**, 5); pour être sauvé, il faut recevoir d'en haut, c'est-à-dire de Dieu, par l'intermédiaire du Logos, l'esprit, c'est-à-dire naître à la vie supérieure de l'esprit (**3**, 3). Cet esprit souffle où il veut (**3**, 8). Déjà avant l'incarnation du Logos Dieu l'a communiqué à quelques uns qui ont eu foi en lui et qui, sans aucun mérite propre, de par la seule volonté divine, sont devenus enfants de Dieu (**1**, 12-13). Mais, dans sa bonté, Dieu a voulu que cette vie supérieure fût plus directement accessible aux hommes, afin que toute créature susceptible de la recevoir échappe à la perdition et parvienne à la vie éternelle, à cet effet il a donné son

1. Voir **3**, 31 où ἄνωθεν a certainement le sens « d'en haut ».

fils unique, il a envoyé le Logos habiter en chair parmi les hommes (**1**, 14 et **3**, 16). Dès lors quiconque croit en lui, c'est-à-dire quiconque reconnaît en lui la source de la vie, la lumière, le principe du salut, est sauvé par cela même; quiconque, au contraire, le repousse, se prive de la vie (**3**, 18-21).

La transposition, on le voit, est complète. Le Jésus des synoptiques se meut sur le terrain moral; il vit dans l'atmosphère de la piété juive des prophètes et des psalmistes. Il commence son ministère par l'appel à la repentance; quand on lui amène de petits enfants, il prend prétexte de cette rencontre pour dire à ses disciples : « Il faut devenir candide, confiant, soumis, aimant comme ces petits enfants. » Le Christ du IVe évangile fait de la spéculation métaphysique en langage énigmatique et pose des principes. Le Christ des synoptiques appelle à lui les pécheurs, les malades, les brebis sans berger pour les régénérer, les guérir et les faire renaître à la vie. Le Christ du IVe évangile sauve les hommes capables de saisir la lumière et de mettre en pratique la vérité; il n'apporte rien aux pécheurs; sa venue dans le monde est au contraire pour eux l'occasion de la condamnation définitive. Ni le mot ni l'idée de *repentance* ne figurent dans le IVe évangile.

3° Par le témoignage de Jean-Baptiste
3, 22 à **3**, 36.

Après avoir ainsi proclamé devant un docteur pharisien, l'un des grands de Jérusalem, le principe nouveau de salut qui est en lui, Jésus quitte la ville avec ses disciples pour se rendre dans la campagne de Judée. Pendant qu'il y séjourne il pratique le baptême (**3**, 22). Jean-Baptiste, qui n'a pas encore été jeté en prison, continue, de son côté, à baptiser à Aenon, près de Salem (v. 23 et 24)[1]. Ses disciples trouvent fort

1. S'il s'agit de Salem, situé à une heure et demie de marche à l'est de Sichem, dans une région abondamment pourvue d'eau, l'évangéliste parle encore une fois de localités qu'il ne connaît pas. Ce Salem, en effet, est situé

mauvais que Jésus leur fasse concurrence en baptisant lui aussi; tout le monde va vers lui et les abandonne (v. 26). Ils s'en plaignent à leur maître. Mais celui-ci leur rappelle qu'il a été envoyé pour préparer l'œuvre du Christ (v. 28). Et de même qu'il a déjà certifié l'incarnation du Logos en la personne de Jésus[1], de même il confirme une dernière fois devant ses disciples que Jésus est celui qui est venu d'en haut, qu'il est par conséquent élevé au dessus de toutes les autres créatures, qu'il rend témoignage de ce qu'il a vu et entendu, qu'il possède l'esprit en dose illimitée, qu'il est le fils aimé de Dieu à qui Dieu a donné tout pouvoir, en sorte que tout homme ayant foi en lui a la vie éternelle et tout homme qui ne lui obéit pas est l'objet de la colère de Dieu (vv. 31 à 36). C'est la confirmation pure et simple de la mission divine que Jésus a proclamée devant Nicodème. Désormais l'œuvre pour laquelle Jean-Baptiste a été envoyé dans le monde (1, 6 à 8) est achevée. Il peut disparaître.

Ce morceau est assurément un des plus étranges du IVe évangile et l'un de ceux où l'auteur a laissé le plus librement cours à sa prodigieuse insouciance de la réalité historique positive. Plus que jamais Jean-Baptiste parle le langage alexandrin de l'évangéliste, contrairement à tout ce que l'on sait de lui et à toute vraisemblance. Il continue à baptiser quoiqu'il ait déjà proclamé la venue du Logos incarné en la personne de Jésus[2] et la substitution du baptême d'esprit au baptême d'eau; l'indignation de ses disciples, en apprenant que Jésus aussi baptise, suppose qu'ils ne savent encore rien de la véritable nature de Jésus telle que le Baptiste lui-même l'a proclamée! Puis, voici Jésus baptisant d'eau ses disciples, alors que d'après la révélation de Dieu même il est envoyé pour bapti-

en Samarie, non en Judée. Mais l'identification, pour être probable, n'est pas certaine.

1. Voir plus haut, p. 97.

2. Voir plus haut, p. 121.

ser d'esprit (1, 33). Quelques versets plus loin, il est vrai, l'évangéliste, pris d'un scrupule, déclare que ce baptême n'était pas administré par Jésus lui-même, mais par ses disciples (4, 2). Se reconnaisse qui pourra dans ces inextricables contradictions.

C'est que l'évangéliste se trouvait aux prises avec une tradition absolument différente. D'après les synoptiques Jésus n'a pas pratiqué le baptême et ses apôtres pas davantage tant qu'ils ont été avec lui, Cependant dès l'origine le baptême a été en usage dans les communautés et il n'est pas douteux qu'à la fin du Ier siècle le baptême ne fût le rite d'introduction dans la société chrétienne. L'absence de toute institution de cette pratique par Jésus ou même par un apôtre ne laissait pas d'être embarrassante. On chercha donc à compléter la tradition historique sur ce point en rapportant à une apparition de Jésus, après sa résurrection, en Galilée, l'ordre de baptiser toutes les nations au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit[1]. Cette addition tardive confirme, d'ailleurs, le fait que, durant son ministère terrestre, Jésus n'avait donné aucune instruction relative au baptême. Qu'il en ait eu connaissance ou non, le quatrième évangéliste ne fait aucune mention ni de l'apparition, ni de l'ordre. Pour lui, c'est Jésus lui-même qui a institué le baptême chrétien en le pratiquant concurremment avec Jean-Baptiste ou en le faisant administrer par ses disciples, et c'est bien pour cela que dans le discours à Nicodème il fait dire à Jésus : « il faut naître *d'eau et d'esprit* » (3, 5), quoiqu'il ait été dit expressément plus haut que le baptême d'esprit doit succéder au baptême d'eau (1, 33). Seulement, d'après sa méthode habituelle, c'est d'une façon indirecte, sous forme de récit épisodique[2] qu'il rapporte cette

1. *Matth.*, **28**, 18-20, sans parallèle. — L'instruction correspondante, *Marc*, **16**, 15-16, fait partie de l'appendice inauthentique du second évangile; la teneur en est différente.

2. En dehors de ce passage, le IVe évangile ne fait, pas plus que les autres, mention d'un baptême pratiqué par Jésus ou par ses disciples. A mainte re-

institution baptismale. Les hommes spirituels comprendront. Une fois de plus on reconnaît nettement quelle est l'idée qui a dicté à l'évangéliste sa rédaction de l'histoire.

Sur un autre point encore son récit est en contradiction avec celui des synoptiques. D'après ceux-ci le ministère public de Jésus ne commença qu'après l'incarcération de Jean-Baptiste (*Marc*, 1, 14; *Matth.*, 4, 12; *Luc*, 3, 20). D'après le quatrième évangéliste le Baptiste continue sa prédication, alors que Jésus a déjà commencé la sienne. En l'absence de toute chronologie suivie chez les synoptiques il est difficile de déterminer quelle est la version la plus conforme à l'histoire réelle. Assurément il n'est pas impossible que le IVe évangile reflète sur ce point une tradition authentique. Toutefois ce qui est certain, c'est que le ministère de Jean-Baptiste n'a pas pu se continuer après l'apparition de Jésus dans les conditions absurdes où le présente le IVe évangile. Ce qui est non moins certain, c'est que sur tous les autres points la tradition synoptique concernant Jean-Baptiste offre beaucoup plus de garanties historiques. De l'aveu unanime le langage prêté ici même au Baptiste n'a aucun caractère historique. Quelle raison pourrait-on dès lors faire valoir pour préférer le témoignage du IVe évangile touchant la durée du ministère de Jean à celui des synoptiques? L'auteur le fait durer tant qu'il a besoin de lui pour certifier la mission divine de Jésus. Ensuite il ne s'en occupe plus et ne daigne même pas raconter sa mort. Ce n'est

prise, il signale le succès du Christ auprès d'une partie des témoins de ses miracles ou des auditeurs de son enseignement. Chaque fois il est dit simplement qu'ils crurent en Jésus, mais il n'est pas question de leur baptême. En soi il n'est ni impossible ni même invraisemblable que le baptême ait été pratiqué dans l'entourage de Jésus, mais il n'y a aucun témoignage historique à l'appui. Au contraire, il semble ressortir des évangiles et des témoignages relatifs aux premières communautés que l'imposition des mains, sans lustration baptismale, a été la forme première de l'affiliation à la société des saints. Les renseignements contradictoires du IVe évangile n'ajoutent rien à la documentation si pauvre du sujet.

pas l'homme qui l'intéresse; c'est la mission divine dont il est le porteur.

D. — *En Samarie, par la proclamation de l'universalisme dans le dialogue avec la Samaritaine*, 4, 1 à 4, 42.

Après s'être fait reconnaître comme le principe de l'ordre nouveau du salut par ses premiers disciples, par les Galiléens de Cana, par des Juifs de Jérusalem, Jésus va maintenant se faire reconnaître également comme tel par des Samaritains et proclamer l'universalisme du salut chrétien.

Il a quitté la Judée, nous est-il dit, pour retourner en Galilée, parce que les Pharisiens ont appris qu'il attirait plus de disciples que Jean-Baptiste (4, 1-3). La raison est pour le moins étrange. Les Pharisiens ont laissé Jésus expulser les vendeurs du temple, faire des miracles et gagner des disciples à Jérusalem (πολλοὶ, 2, 23), se proclamer le Fils de Dieu, mais lorsqu'il fait concurrence à Jean-Baptiste, ils ne peuvent plus le supporter!

Pour aller de Judée en Galilée, est-il dit encore, Jésus était obligé de passer par la Samarie (4, 4). Nous savons, au contraire, que le plus souvent on faisait route par la rive gauche du Jourdain pour ne pas avoir de contact avec les Samaritains. Il y a ici une nouvelle inexactitude d'un écrivain qui n'est pas personnellement familiarisé avec les choses de Palestine. Le IVe évangile, comme le troisième, mentionne un ministère de Jésus en Samarie, mais là se borne la concordance. Tandis que d'après Luc Jésus traverse la Samarie en allant de Galilée en Judée, d'après notre évangéliste ce voyage a lieu en sens contraire, dès le début de l'activité du Christ, et le seul épisode qu'il en mentionne n'a aucun rapport avec le récit de Luc.

Jésus, fatigué d'une longue marche, s'arrête à midi, c'est-à-dire à l'heure du repos, pendant la forte chaleur, auprès du

puits de Jacob, non loin de Sychar. Ce puits qui est en réalité une citerne, encore visible de nos jours, est, en effet, sur la route de Judée en Galilée. Tandis que ses disciples sont allés à la ville voisine pour acheter des provisions, une femme samaritaine vient puiser de l'eau. Un dialogue s'engage entre Jésus et elle; aucun témoin n'y assiste, ce qui n'empêche pas l'évangéliste de le reproduire, comme il a déjà fait pour la conversation, également toute privée, avec Nicodème.

Ce fait seul suffirait déjà à nous convaincre que ce dialogue, tout admirables qu'en soient certaines parties, est une libre composition de l'auteur, si la nature même du discours n'y suffisait pas. Suivant le procédé habituel du narrateur, Jésus adresse à cette femme ignorante des paroles d'un sens caché, mystérieux et profond, qu'elle ne peut pas comprendre et sans aucune relation directe avec les objections ou les questions qu'elle lui pose. Il commence par lui demander à boire et, comme elle s'étonne de ce qu'un Juif demande un service à une femme de la race méprisée des Samaritains, il ne tient aucun compte de cette observation et continue : Si tu savais qui te parle, c'est toi qui me demanderais à boire et je te donnerais de l'eau vivante (4, 7-10). Naturellement la femme croit qu'il s'agit d'eau véritable et s'étonne de ce que Jésus veuille puiser de l'eau sans avoir de seau (vv. 11 et 12). Sans tenir compte davantage de la seconde objection que de la première, Jésus continue : « Celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif, mais l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau jaillissant en vie éternelle » (v. 14). La perspective de n'avoir plus à puiser péniblement chaque jour de l'eau dans le puits séduit la Samaritaine (v. 15). Mais Jésus, sans lui expliquer du tout qu'elle ne comprend rien à ces paroles, lui ordonne d'aller chercher son mari, quoiqu'il sache très bien qu'elle n'en a pas, mais qu'elle en a eu cinq (!) et que l'homme avec lequel elle vit alors n'est pas son mari légitime (vv. 16-18). Une pareille

preuve de clairvoyance magique éblouit la pauvre femme : « Je vois, dit-elle, que tu es un prophète » (v. 19). Toutefois, au lieu de demander à Jésus cette eau qui ne tarira plus, la voilà qui profite de l'occasion pour élucider la controverse entre les Samaritains et les Juifs : Faut-il adorer au Garizim ou à Jérusalem? (v. 20). « L'heure vient, réplique Jésus, et elle est déjà présente, où les véritables adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité... Dieu est esprit et il faut que ses adorateurs l'adorent en esprit et en vérité » (vv. 23 et 24). Cette magnifique affirmation du spiritualisme universaliste, fruit suprême de l'inspiration religieuse juive et de l'idéalisme hellénique, pouvait-elle avoir un sens quelconque pour l'humble Samaritaine, absolument étrangère à toutes les notions que cette parole grandiose implique? Le narrateur ne s'en tourmente guère et, quoique la déclaration de Jésus soit en dehors des croyances messianiques populaires, la Samaritaine y voit une allusion au Messie qui doit venir et qui révèlera toutes choses. Dans sa sollicitude pour les futurs disciples grecs, elle a elle-même soin d'ajouter la traduction grecque au mot Messie (v. 25). Ce Messie, dit Jésus en terminant, « c'est moi qui te parle » (v. 26).

Il en est de cette scène comme des noces de Cana. Prise à la lettre, elle est absurde. Jésus ne parlait pas en rébus ni en langage philosophique aux humbles femmes auxquelles il révélait l'amour du Père céleste et le Royaume de Dieu. Ce dialogue est tout simplement incohérent, si on le prend pour la reproduction d'une conversation véritable. Il n'a de sens et il n'acquiert sa véritable portée que lorsqu'on en a reconnu la valeur symbolique. Personne ne conteste que l'eau dont parle Jésus ne soit un symbole. Pourquoi ferait-on plus de difficulté pour reconnaître que la Samaritaine et ses cinq maris sont aussi des allégories? Supposer que Jésus, voyant cette femme inconnue pour la première fois, a reconnu qu'elle avait été mariée cinq fois, c'est lui attribuer de la ma-

gie pure. Si, au contraire, la femme qui puise de l'eau au puits de Jacob est la personnification du peuple samaritain, tout s'explique de la façon la plus simple. Les Samaritains, en effet, sont les descendants des cinq groupes d'immigrants que les conquérants assyriens firent venir de Babylone, de Cutha, d'Avva, de Hamath et de Sepharvaïm, après avoir détruit le royaume d'Israël, pour les substituer aux Israélites déportés. Ces cinq groupes de nouveaux habitants continuèrent à adorer leurs dieux spéciaux, mais, selon la coutume des populations païennes, ils adoptèrent aussi le culte du dieu établi dans le pays, c'est-à-dire le culte de Jahvèh[1]. Celui-ci finit par supplanter les autres; toutefois les Juifs ne reconnurent jamais dans les Samaritains des coreligionnaires, comme ils n'étaient pas de la race qui avait fait alliance avec Jahvèh. Voilà pourquoi la Samaritaine, qui représente le peuple samaritain, a eu *cinq* maris légitimes, tandis que celui qu'elle a du temps de Jésus, Jahvèh, n'a pas fait alliance légitime avec elle[2]. Pour un habitué de l'allégorie cela est clair comme de l'eau de roche.

Dans le nouvel ordre de salut inauguré par le Logos incarné toutes ces distinctions de race n'existeront plus. Assurément le salut vient des Juifs (**4**, 22); la révélation incomplète du Logos avant son incarnation a été adressée d'une

1. II *Rois*, **17**, 24 à 34. Le texte mentionne cinq peuples et sept noms de divinités, parce qu'il donne pour les gens d'Avva et de Sepharvaïm les noms du couple de dieux au lieu de la divinité ethnique. Mais il est clair que l'évangéliste ne fait pas l'interprétation de ce passage. Il part du fait que chacun des cinq peuples avait son dieu légitime. C'est bien ainsi que l'historien Josèphe représente les choses : πέντε ἔθνη.... ἕκαστον ἴδιον θεὸν εἰς Σαμαρείαν κομίσαντες (*Ant. Jud.*, IX, **14**, 4).

2. On a eu grand tort de chercher derrière ce mari illégitime Simon le Magicien que Justin Martyr dit avoir été adoré par la plupart des Samaritains (*Ire Apol.*, **26**; cfr. *Actes*, **8**, 9 et suiv.) et dont le roman tardif des *Homélies clémentines* a tiré grand parti. Cela sort complètement de la logique de l'allégorie. La Samaritaine vient puiser l'eau au puits de *Jacob*. Il n'est pas question ici, pas plus qu'ailleurs dans le IVe évangile, de spéculations gnostiques, samaritaines ou autres.

façon spéciale à son peuple (οἱ ἴδιοι, 1, 11 et 12) et c'est là qu'il y a déjà eu, en petit nombre, des enfants de Dieu. Le quatrième évangéliste ne répudie pas l'Ancienne Alliance, ni le Dieu des Juifs ni l'Ancien Testament; il a été élevé à l'école judéo-hellénique, non pas chez les gnostiques. Quand Jésus oppose les Juifs aux Samaritains, il se range parmi les premiers; par la race il est juif (4, 22). Mais il ne l'est plus comme Messie. Comme tel il est le Christ dont la lumière brille pour tous les hommes, qu'ils soient samaritains ou juifs. L'Ancienne Alliance est passée. Aux ablutions des Juifs dont le baptême d'eau de Jean-Baptiste est la suprême manifestation, doit succéder — nous l'avons vu — le baptême d'esprit, la nouvelle naissance. Pourquoi? parce que Dieu est esprit et que le culte véritable à lui rendre est spirituel. C'est la logique des idées qui détermine l'ordre des récits.

A la proclamation de l'universalisme du salut apporté par le Christ correspond l'institution de la *mission universaliste* (4, 35-42), toujours d'une façon indirecte et typique. Les disciples sont revenus. Ils s'étonnent de voir Jésus causer avec une femme (!). Mais ils se gardent bien de lui demander pourquoi il s'est entretenu avec elle. Est-ce que le Christ doit rendre compte à ses disciples de ses actes? (4, 27). La Samaritaine est partie; elle s'empresse d'aller raconter à ses concitoyens qu'elle a rencontré un homme qui lui a dit miraculeusement tout ce qu'elle avait fait. Ce doit être le Christ (vv. 28 et 29). Les disciples offrent à Jésus les aliments qu'ils sont allés quérir à la ville voisine. Mais le Christ, même après une longue course qui l'a fatigué (4, 6), n'a pas besoin de manger[1]. Sa nourriture est de faire la volonté de Celui qui l'a

1. Cette observation paraîtra peut-être forcée. C'est que nous nous plaçons au point de vue humain quand nous lisons la vie de Jésus. Aujourd'hui, même les plus trinitaires des chrétiens ne veulent pas qu'on leur parle d'un

envoyé (4, 31-34). Combien nous sommes loin du monde réel et vivant que reflètent les synoptiques ! Dira-t-on encore que ce Christ qui sait d'emblée la vie passée de ses interlocuteurs, qui n'a pas besoin de manger et que ses disciples n'interrogent pas, n'est pas l'être surnaturel du prologue?

La volonté de Dieu, c'est que le Christ achève son œuvre (4, 34). Cet achèvement est proche. Ne dit-on pas quatre mois à l'avance que la moisson vient? (v. 35). Déjà les plaines sont blanches; déjà ceux qui moissonnent reçoivent leur salaire et récoltent du fruit en vie éternelle (v. 36). Mais le moissonneur n'est pas toujours le même que le semeur : « moi, je vous ai envoyés moissonner là où vous n'avez pas travaillé la terre; d'autres ont travaillé et vous, vous êtes entrés sur leur travail » (v. 38). Il est évident que la moisson dont les fruits sont pour la vie éternelle n'est pas une moisson matérielle, mais une expression symbolique. Il est donc déraisonnable de chercher ici une indication chronologique de l'époque à laquelle Jésus aurait prononcé ces paroles. L'image de la moisson est fournie par les synoptiques (*Matth.*, 9, 37), mais l'enseignement auquel elle sert de vêtement est diamétralement opposé au leur. Nous savons par les documents les plus autorisés de la première littérature chrétienne que les apôtres eurent beaucoup de peine à admettre que le Royaume de Dieu fût destiné aux Gentils aussi bien qu'aux Juifs. Dans le IVe évangile ils acceptent l'universalisme illimité sans la

Christ qui ne vit pas d'une vie humaine réelle. Pour les idéalistes alexandrins il en était tout autrement. Nous avons déjà signalé la grande extension du docétisme dès la fin du Ier siècle parmi les hellénistes (*vide supra*, p. 54 et suiv.). Le IVe évangile est nettement antidocète; Jésus y vit d'une vie réellement humaine, mais s'il en accepte les infirmités, ce n'est pas par nécessité, parce qu'il ne peut pas s'y soustraire, comme c'est le cas pour toute créature humaine, c'est de son plein gré. La véritable nourriture du Christ, c'est de faire la volonté de son Père, parce que le Christ, c'est le Logos incarné. Clément d'Alexandrie, qui n'est pas non plus docète, déclare très nettement que le Christ n'avait pas besoin de manger ni de boire; quand il mange ou boit, c'est uniquement pour montrer qu'il a un corps réel (*Stromates*, VI, **71**).

moindre hésitation. Ce qui les étonne, ce n'est pas que Jésus appelle à la vie éternelle une Samaritaine, c'est qu'il cause avec une femme (4, 27). Le rédacteur a si peu de souci de l'histoire réelle qu'il fait parler Jésus au passé : je vous *ai envoyés; vous avez travaillé!* Notez que les apôtres n'ont encore fait aucune œuvre missionnaire et que nous sommes au début du ministère de Jésus. Aucun passage de l'évangile ne montre mieux comment l'auteur met dans la bouche de Jésus ses propres réflexions et le langage de son propre temps. Ce que Jésus dit ici s'applique aux missionnaires de l'Évangile postérieurs aux Douze et à l'apôtre Paul.

L'empressement des Samaritains à se convertir confirme par avance le succès auquel la prédication du Christ est appelée en dehors du monde juif. Jésus ne reste que deux jours parmi eux, mais cela suffit pour que beaucoup croient en lui, non plus seulement parce qu'il a su deviner le passé de la Samaritaine, c'est-à-dire non plus seulement comme les Juifs de Jérusalem pour cause de miracles (2, 23-24), mais parce qu'ils ont reconnu à sa parole qu'il est le sauveur du monde (4, 39-42). Si les ἴδιοι ne reçoivent pas le salut que leur apporte le Christ, les hommes qui ne font pas partie de l'Ancienne Alliance sont prêts à le recevoir.

III

Le Christ (Logos incarné) se révèle comme principe de vie
4, 43 à **6**, 71.

Voilà Jésus reconnu comme Messie, comme *le* fils de Dieu, comme le dispensateur du baptême d'esprit pour la vie éternelle et le sauveur du monde, par ses disciples immédiats, par des Galiléens, des Juifs et des Samaritains ! Mais nous ne savons encore ni ce que Jésus enseigne, ni en quoi consiste le salut qu'il apporte au monde. La reconnaissance de sa dignité et de son autorité surhumaines précède la prédication de l'Évangile au lieu d'en être la conséquence comme dans la tradition synoptique. Est-ce là un processus historique ?

Dans la seconde partie de l'évangile (**4**, 43 à **6**, 71) le récit de forme historique continue à n'être que la simple illustration de la dialectique de l'évangéliste, suivant la méthode alexandrine. Nous savons par le Prologue que le Logos a tout d'abord en lui la vie (**1**, 4); le salut qu'il apporte au monde en se communiquant complètement, sous la forme de l'incarnation, sera donc tout d'abord la dispensation de la vie. Le Christ donne la vie à ceux qui croient en lui et cette vie est la vie éternelle. Il le manifeste à Cana par la guérison du fils de l'officier royal, à Jérusalem par la guérison du paralytique de Béthesda, en Galilée par la multiplication des pains à la suite de laquelle il se proclame « le pain de vie ». De même que le Prologue nous a appris que le Logos n'est que l'organe de Dieu et non la cause première, de même le Christ a soin de déclarer qu'il ne peut rien faire de lui-même, mais seulement

comme agent du Père céleste (**5**, 19 et suiv.). Enfin au témoignage de Jean-Baptiste invoqué dans la première partie pour garantir la nature supérieure du Christ, correspond dans la seconde partie l'appel au témoignage de la Parole de Dieu dans l'Écriture sainte (**5**, 31 et suiv.).

A. — *A Cana, par la guérison du fils de l'officier royal*, **4**, 43 à **4**, 54.

Pour expliquer le retour de Judée en Galilée il nous a été dit (**4**, 1 et suiv.) que Jésus voulait se soustraire aux Pharisiens mécontents de ce qu'il eût plus de disciples que Jean-Baptiste. Après les quelques jours de traversée de la Samarie, une autre raison est alléguée. Jésus, est-il dit, se rend en Galilée « parce qu'un prophète n'est pas honoré dans son pays ! » (**4**, 44). La parole est empruntée à la tradition synoptique (*Marc*, **6**, 4 et parall.), où elle est présentée dans le cadre le plus naturel : Jésus vient à Nazareth, après avoir été déjà acclamé dans de nombreuses bourgades galiléennes ; ses concitoyens sont rebelles à son appel et il résume en une sentence devenue proverbiale la triste expérience qu'il vient de faire. Le quatrième évangéliste, suivant son habitude, arrache cette parole de son contexte historique pour la faire servir à ses fins dialectiques. Il attire l'attention sur le fait que les Galiléens qui vont accueillir Jésus ont foi en lui, non pas à cause des miracles qu'il a faits dans sa patrie galiléenne, mais à cause des miracles dont ils ont été témoins à Jérusalem, où ils sont venus pour célébrer la fête pascale (**4**, 45). Il faut que Jésus vienne du dehors pour trouver bon accueil auprès d'eux [1].

1. Cette interprétation est la seule qui donne un sens raisonnable à ce passage. Quelques lecteurs ont conclu de ces versets que, d'après le quatrième évangéliste, Jésus n'était pas originaire de Galilée. C'est une erreur : Jésus est de Nazareth (**1**, 46 ; **19**, 19) ; il est Galiléen (**7**, 41, 52).

De nouveau il se rend à Cana. Ce lieu, inconnu des synoptiques, est le foyer de son activité en Galilée, et l'évangéliste rappelle expressément comment c'est déjà là que Jésus a changé l'eau en vin (4, 46). La guérison du fils de l'officier royal, opérée également de Cana, est présentée comme le second miracle de Jésus (4, 44 ; cpr. 2, 11). Cependant Jésus a fait en Judée d'autres miracles (2, 23 ; 4, 45) ; mais, l'auteur n'a pas jugé à propos de les raconter. Celui-ci, au contraire, il va le décrire comme il a fait pour celui des noces de Cana, parce qu'il a aussi une valeur symbolique. Ils sont l'un et l'autre l'illustration du chapitre en tête duquel chacun d'eux est conté.

Cette intention ressort encore mieux quand on constate que l'évangéliste a transporté à Cana une scène qui, d'après la tradition synoptique, s'est déroulée à Capernaüm. Il est fort probable, en effet, que son récit correspond à la guérison du serviteur du centurion de Capernaüm, racontée par *Matthieu* (8, 5-13) et par *Luc* (7, 2-10). On peut presque suivre la transformation du récit : dans le premier évangile le centurion lui-même aborde Jésus pour le supplier de dire un mot qui guérisse le serviteur malade. Dans le troisième évangile il délègue auprès de lui quelques anciens des Juifs, mais la scène se passe toujours à Capernaüm. Dans le quatrième évangile l'officier de Capernaüm va trouver Jésus à Cana[1]. La guérison

1. Pourquoi le quatrième évangéliste a-t-il localisé à Cana l'activité galiléenne de Jésus, au moins pendant la première partie du ministère? Nous ne pouvons pas nous en rendre compte. La tradition sur laquelle il opérait mentionnait peut-être cette localité inconnue des synoptiques? Peut-être ce nom avait-il une portée allégorique qui nous échappe? En tous cas, la manière dont il rattache ici à Cana, ce que les synoptiques rapportent de Capernaüm avec beaucoup plus de vraisemblance, n'est pas propre à nous inspirer grande confiance dans la fidélité de cette donnée topographique. Quant à la mention de l'heure, 4, 52, on ne saurait y voir aucune preuve d'exactitude historique. Le récit, une fois conçu de la sorte, il fallait bien que la coïncidence entre la parole de Jésus et la guérison de l'enfant tombât sur une certaine heure. Que ce fût la 7e, la 6e ou la 5e, cela n'a aucune importance. De pareils traits font partie intégrante de ces récits de miracles typiques, qui remplacent dans le IVe évangile les paraboles absentes.

s'opère à grande distance, de manière que le caractère magique ressorte mieux. Telle est bien l'évolution habituelle des récits de miracles. Dans les deux synoptiques l'histoire est racontée pour mettre en lumière la foi de ce prosélyte d'origine païenne, contrastant avec l'incrédulité d'un si grand nombre de Juifs. Jésus a déjà fait de nombreuses guérisons dans toute la région avoisinante; il est naturel que le centurion ait recours à lui. Dans le quatrième évangile Jésus n'a encore fait aucune guérison; l'officier royal n'a aucune raison d'aller jusques à Cana pour implorer son secours. Le récit a de nouveau un caractère purement magique. Mais il montre bien que si l'on a, comme l'officier, foi en la parole de Jésus, sans avoir besoin de voir le miracle accompli pour croire en lui, le Christ rend la vie à ceux qui la perdent (**4**, 48 et 50), et cela seul importe à l'évangéliste.

B. — *A Jérusalem :*

1° Par la guérison du paralytique de Béthesda et les enseignements qui s'y rattachent, 5, 1 à 5, 47.

Le ministère de Jésus dans le IVe évangile est un va-et-vient perpétuel de Galilée en Judée et inversement. Il recrute ses premiers disciples auprès de Jean-Baptiste en Pérée, le premier et le second jour (**1**, 35 et 43) ; le troisième jour il est à Cana au fond de la Galilée et assiste aux noces de Cana (**2**, 1 et suiv.). Il descend à Capernaüm et n'y reste que quelques jours (**2**, 12). Comme la fête de Pâques est proche, il se rend à Jérusalem où il purifie le temple, dès son arrivée (**2**, 13-14). Les miracles qu'il fait à Jérusalem et qui provoquent l'entretien avec Nicodème (**3**, 2) ont lieu pendant cette même fête de Pâques (**2**, 23). Après cet entretien, donc tout de suite après la Pâque, il séjourne dans le voisinage de Jean-Baptiste, dans la campagne de Judée (**3**, 22; voir plus haut p. 143). Pendant combien de temps? L'évangéliste n'en dit rien, mais comme il ne rapporte aucun acte ni aucun enseignement de Jésus à ce

séjour, il ne semble pas lui avoir attribué une bien grande importance. Au ch. 4, v. 1 et suiv., nous apprenons seulement que Jésus retourne en Galilée en passant par la Samarie. Il y reste deux jours (4, 43). De retour à Cana il guérit le fils de l'officier royal (4, 46) et « après cela » (5, 1) il remonte à Jérusalem, où il guérit le paralytique de Béthesda. Après ce miracle et les enseignements qui en sont contemporains de par leur contenu, il s'en va de l'autre côté de la mer Tibériade, à l'est de la Galilée, où il opère la multiplication des pains aux approches d'une nouvelle fête de Pâques (6, 1 et suiv.). Le lendemain de ce miracle il passe en Galilée d'une façon surnaturelle et à Capernaüm il révèle qu'il est le pain de vie (6, 22 et suiv.). Il parcourt le pays pendant quelque temps (7, 1), puis arrive inopinément à Jérusalem pendant la fête des tabernacles (7, 14).

Quand on groupe ainsi les prétendues *données chronologiques* du IVe évangile, on constate qu'elles n'ont aucune valeur historique. D'une part, si l'on prend à la lettre les relations de temps qu'il signale expressément entre les quelques faits qu'il rapporte (ἐπαύριον, μετὰ ταῦτα), elles ne couvrent pas plus de quelques semaines au maximum. D'autre part, si l'on tient compte des fêtes juives qu'il mentionne, son récit s'étend sur une période d'un an et demi à deux ans (soit plus d'un an d'une date non précisée antérieure à la Pâque de 2, 13 jusqu'à la seconde Pâque mentionnée 6, 4, plus six mois au moins de cette seconde Pâque à la fête suivante des tabernacles (7, 2 et 14) qui se célébrait en octobre). Il y a là une série de contradictions internes qui sont insolubles, lorsqu'on cherche dans cet évangile une histoire réelle, c'est-à-dire destinée à rappeler la matérialité des faits. Non seulement toutes ces allées et venues de Jésus entre la Galilée et la Judée son absolument inconnues de la tradition synoptique, d'après laquelle Jésus n'est venu qu'une fois à Jérusalem durant son ministère. Elles sont de plus inconciliables entre elles, matériellement inexactes là où la connaissance des distances géo-

graphiques nous permet de contrôler les durées assignées aux trajets et enfin inadmissibles au point de vue moral. Il est fort possible, en effet, et même *a priori* vraisemblable que Jésus soit venu à Jérusalem plus d'une fois dans sa vie (sans compter son pèlerinage à l'âge de douze ans), puisqu'il y a quelques amis lorsqu'il y vient à la veille de sa Passion. Mais la portée du témoignage du IV[e] évangile est tout autre : il affirme que Jésus y est venu plusieurs fois, au cours de son ministère public, en tant que Messie (voir plus haut, p. 136). Or, il est clair que, du moment où Jésus paraissait publiquement à Jérusalem comme réformateur messianique, il devait vaincre ou être brisé par les autorités juives de son temps. La version des synoptiques offre ici des garanties d'authenticité qui manquent totalement à celle du quatrième évangéliste. Tant que l'on s'obstine à ne pas reconnaître que les indications chronologiques ne sont pour lui que les éléments, sans valeur propre, du cadre dans lequel il présente les vérités éternelles qui seules procurent le salut, on ne comprendra pas son œuvre. Qu'importe que tel fait se soit passé un jour plutôt qu'un autre ou que telle révélation du Christ ait été proclamée à l'occasion d'une fête juive ou d'une autre? L'idéaliste alexandrin qui a écrit l'évangile spirituel se souciait fort peu de ces « matérialités ». Jésus vient toujours à Jérusalem à l'occasion d'une fête ; ce n'est là pour l'écrivain qu'une simple façon d'introduire les épisodes successifs qui illustrent la révélation du salut. Parfois il désigne cette fête par un nom, d'autres fois il se borne à parler d'une fête, sans spécifier laquelle, et c'est bien la tentative la plus vaine de prétendre découvrir quelle est celle dont il s'agit.

Nous ne rechercherons donc pas quelle est la fête[1] men-

1. Si on admet la lecture ἡ ἑορτὴ, attestée par d'excellents témoins, il s'agirait de nouveau d'une Pâque (cfr. **4**, 45; **11**, 56; **12**, 12), ce qui ajouterait un an de plus au ministère de Jésus. Si on préfère ἑορτὴ sans l'article, il peut s'agir d'une fête quelconque.

tionnée 5, 1, à l'occasion de laquelle Jésus se rend à Jérusalem pour guérir le *paralytique de Béthesda*[1]. Le malheureux est là depuis trente-huit ans, attendant qu'une âme compatissante le plonge dans la piscine, au moment où la source jaillit. Il s'agit, en effet, d'une source intermittente jaillissant à intervalles irréguliers[2] ; le premier malade qui s'y plongeait au moment du bouillonnement de l'eau était miraculeusement guéri. Mais à chaque fois un malade plus ingambe passait devant le pauvre paralytique ! Jésus l'aperçoit ; sans avoir échangé une parole avec lui, il sait que le malheureux est là depuis longtemps (5, 6). Veux-tu devenir sain? lui demande-t-il. Le paralytique explique pourquoi il n'a jamais pu bénéficier des propriétés merveilleuses de la source. « Lève-toi, prends ton grabat et marche », lui dit Jésus et instantanément l'homme devient sain (5, 6 à 9).

Ce miracle est inconnu des synoptiques. Il rappelle la guérison du paralytique de Capernaüm (*Marc*, **2**, 3-12 et parall.), mais non seulement le cadre du récit diffère, l'esprit aussi en est tout autre. Dans les synoptiques c'est la foi des malades ou de leurs proches qui est la condition de la guérison surnaturelle (comme du reste plus haut pour l'enfant de l'officier royal). Ici rien de semblable. Jésus fait tout simplement éclater sa puissance. D'un mot il guérit l'infirme qui attend depuis trente-huit ans[3] sa guérison, sans que celui-ci

1. Nous employons le nom traditionnel. Il paraît préférable de lire Bethzatha. Le texte des vv. 2 à 5 est très incertain. Le v. 4 du texte reçu semble être tout entier une glose rajoutée très anciennement. Le nom de Bethzatha signifie, d'après Josèphe (*Bell. Jud.*, V, **4**, 2 et **5**, 8) : « nouvelle ville », « faubourg ». Nous laissons de côté cette discussion de texte, dont le résultat, nécessairement incertain, n'autoriserait aucune conclusion critique.

2. Il y a une source de ce genre à Vesse, près de Vichy.

3. Pourquoi ce nombre 38? On peut dire assurément que pareille question pourrait se poser à propos de tout autre nombre. Mais chez un allégoriste alexandrin, il est vraisemblable qu'un nombre a une signification symbolique. Serait-ce une allusion aux 38 ans pendant lesquels les Israélites errèrent au désert (*Deutéronome*, **2**, 14)? Ce qui est clair, c'est que le Christ guérit d'un seul mot, instantanément, celui que le judaïsme, avec ses ressources intermittentes de salut, ne pouvait pas sauver.

ait témoigné de la moindre foi. Nous sommes de nouveau sur le terrain du pur magisme. Aussi bien le miracle n'est-il raconté que pour servir de point de départ à une série d'enseignements, tout comme la purification du temple et les miracles opérés par Jésus lors de son précédent séjour à Jérusalem ont servi de point de départ aux instructions sur la nouvelle naissance [1]. Ces enseignements ont un caractère nettement métaphysique. Ils font ressortir la véritable nature du Christ, au lieu de constituer une prédication religieuse ou morale. Le contraste entre la méthode d'exposition de Jésus d'après les synoptiques et la dialectique idéaliste de ses discours dans le IV[e] évangile, est ici très sensible. La guérison du paralytique de Béthesda a eu lieu un jour de sabbat (5, 9). Les Juifs sont indignés, soit parce que l'infortuné a emporté son grabat, soit parce que Jésus a opéré une guérison sans tenir compte du repos sabbatique (5, 10 et 16). A la lecture de cette histoire on se rappelle tout de suite le récit correspondant des synoptiques : la guérison miraculeuse de l'homme à la main sèche dans la synagogue de Capernaüm, un jour de sabbat, malgré l'opposition des Pharisiens (*Marc*, 3, 1-6 et parall.). Pour toute réponse Jésus leur dit, d'après Marc : « Est-il permis de faire le bien ou de faire le mal aux jours de

1. M. H. H. Wendt (*Das Johannesevangelium, Eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Wertes*, Goettingen, 1900) croit trouver une preuve décisive de l'existence d'un document antérieur qui aurait été utilisé par le rédacteur du IV[e] évangile, dans le fait que les miracles sont considérés comme des σημεῖα dans les récits, tandis que Jésus, dans les discours, ne se réclame jamais que de ses ἔργα (p. 60). Ce document, auquel l'évangéliste aurait emprunté — très librement d'ailleurs — de nombreux éléments des discours, visait donc, selon M. Wendt, l'œuvre de Jésus comme révélateur de l'évangile, plutôt que les miracles auxquels l'évangéliste rattache les enseignements. J'avoue ne pas comprendre quelle importance M. *W.* attache à cette observation. Les miracles rapportés par le IV[e] évangile sont des σημεῖα en tant qu'événements qui ont un sens symbolique dont ils sont l'expression sensible. Dans les discours où Jésus expose la vérité essentielle dont ils sont les symboles, ils ne sont plus que des ἔργα. Rien de plus conforme à la manière de l'évangéliste.

sabbat, de sauver une âme ou de la tuer? », d'après Matthieu : « Quel est celui d'entre vous qui, n'ayant qu'une brebis, si elle vient à tomber le jour du sabbat dans une fosse, ne la saisisse et ne la retire? Combien un homme ne vaut-il pas mieux qu'une brebis? Il est donc permis de bien faire les jours de sabbat » (**12**, 11-12). Dans le cas tout semblable que rapporte le quatrième évangéliste Jésus dit : « Mon père fait son œuvre jusqu'à présent et moi aussi je fais mon œuvre » (**5**, 17), ce qui signifie : l'activité de Dieu est permanente, de même celle du Christ. Pour les Judéo-Alexandrins, en effet, le repos de Dieu au septième jour de la création ne doit pas s'entendre d'une suspension de l'activité divine ; par nature, par définition, l'activité divine est permanente, éternelle, infinie, comme le veut toute conception tant soit peu philosophique de l'être divin ; le repos dont parle la *Genèse* était considéré comme la successoin d'une activité différente à celle des six jours[1]. Dans la tradition synoptique s'est conservée une parole admirable de simplicité, allant droit au cœur et à la conscience populaire, parce qu'elle procède de la conscience même de Jésus, une parole dont on saisit l'effet sur les interlocuteurs, éblouissante de spontanéité et bien conforme au génie hébraïque. Dans la version du IVe évangile la réponse ne correspond pas à l'objection et implique, pour être comprise, la connaissance de tout un système philosophique. Dans les synoptiques Jésus, suivant sa méthode constante, réforme le judaïsme en dégageant l'esprit de la lettre ; il accomplit la Loi et ne l'abolit pas ; il ne supprime pas le repos du sabbat; mais il en subordonne l'observation rituelle à l'accomplissement de la loi supérieure du bien. Dans le IVe évangile il supprime le sabbat, comme il a précédem-

1. Cfr. Philon, I *Leg. alleg.*, **3** et suiv. — Cfr. *De Cherubim*, **26** (le sabbat de l'Éternel, dans *Lévitique*, **23**, 3, c'est l'affirmation de la plénitude de paix qui est inhérente à Dieu). On retrouve des spéculations analogues chez les Pères alexandrins et dans les écrits talmudiques.

ment dégagé le culte en esprit et en vérité de tout particularisme local et, bien loin d'en donner une raison d'ordre religieux ou moral, il a uniquement à cœur de montrer qu'il a le droit de le faire à cause de sa nature divine. Toute la suite du discours n'a pas d'autre but que de mettre celle-ci en lumière. Au lecteur de juger de quel côté se trouve la fidélité de la transmission historique.

Les Juifs veulent tuer Jésus, parce qu'il supprime le sabbat et qu'il s'est proclamé l'égal de Dieu (5, 18). Quelle est la défense de Jésus ?

1° *Le Fils ne peut rien faire de par lui-même* (ἀφ' ἑαυτοῦ) ; ce que le Père fait, il le fait aussi (5, 19 et 30). En d'autres termes, il n'y a pas lieu de critiquer la guérison que le Christ a accomplie un jour de sabbat, car il n'a été, dans cette circonstance comme dans toutes les autres, que l'organe de Dieu. N'est-ce pas la pure doctrine du Logos alexandrin, telle que nous l'avons rencontrée au début du Prologue? Mais, ici comme ailleurs, l'évangéliste pénètre sa doctrine de la note mystique, si douce et si touchante, qui résonne à travers son œuvre entière comme l'écho le plus pur de la parole même de Jésus. Il ne se borne pas à énoncer la relation métaphysique du Fils et du Père, il en donne immédiatement l'expression religieuse : « *le Père aime le Fils et lui montre toutes les choses qu'il fait* » (5, 20).

Le Fils vient de manifester sa puissance de vie en guérissant le paralytique abandonné depuis trente-huit ans et l'enfant malade de l'officier royal. Il en donnera bientôt des preuves encore bien plus éclatantes, car :

2° *Le Fils ressuscite les morts et donne la vie à qui il veut, comme le Père* (5, 21) ; de même, en effet, que le Père a la vie en lui, de même il a aussi donné au Fils d'avoir la vie en lui (5,26). N'est-ce pas la pure doctrine du Logos, telle qu'elle est énoncée dans le Prologue (1, 4)? Enfin :

3° *Le Fils a reçu mission du Père d'opérer le jugement,* afin

que tous l'honorent comme ils honorent le Père; car celui qui n'honore pas le Fils, n'honore pas le Père qui l'a envoyé (5, 22-23, 30). Que nous voilà loin du sabbat et de son observance! Mais, s'il n'y a plus ici aucune trace d'une discussion réelle entre les Juifs et Jésus à propos de la violation du sabbat, gardons-nous bien de méconnaître le lien logique entre les différentes parties du discours. Il n'y a désaccord entre le récit et le discours que si l'on prétend retrouver ici la reproduction d'un dialogue historique[1]. Si l'on reconnaît, au contraire, que l'évangéliste entend uniquement établir la souveraine puissance du Christ, dispensateur de la vie dans l'ordre nouveau du salut sans être lié par les institutions ou les pratiques de l'Ancienne Alliance, la dialectique abstraite du discours est parfaite : ce que le Fils fait, il le fait comme agent du Père ; c'est comme tel qu'il donne la vie et qu'il la donne même aux morts; en conférant la vie il accomplit le jugement selon la volonté du Père.

Le *jugement* dont il s'agit ici n'est pas du tout le jugement à la fin du monde suivant la conception messianique juive, comme nous l'avons déjà vu (3, 18-21 ; cfr. plus haut, p. 140). « En vérité, en vérité, je vous dis que celui qui écoute ma parole et croit en Celui qui m'a envoyé, a la vie éternelle et il ne vient pas en jugement, mais il a déjà passé[2] de la mort à la vie » (5, 24)[3]. Il semble à première vue qu'il y a contradiction entre la déclaration du v. 27 : « le Père a donné au Fils le pouvoir d'opérer le jugement parce qu'il est fils de l'homme », c'est-à-dire Messie, et le passage déjà étudié : « Dieu n'a pas envoyé le Fils dans le monde afin de juger le monde, mais afin que le monde soit sauvé par lui » (3, 17). Les deux thèses cependant ne s'excluent pas. Au ch. 3 il est question du but de l'incar-

1. Tel est le cas de Wendt, *o. c.*, p. 68 et suiv.

2. Nous traduisons : « il a *déjà* passé » pour rendre toute la force du passé μεταβέβηκεν venant après une série de verbes au présent.

3. Voir encore **9**, 39 à 41; **12**, 31 et surtout 46 et suiv.

nation ou de la venue du Fils dans le monde. Conformément à la bonté de Dieu qui est amour, ce but, c'est le salut du monde, qui n'a pas été réalisé par la communication incomplète de la vie et de la lumière sous les modes antérieurs de révélation. Mais la révélation complète elle-même ne peut sauver les méchants qui s'obstinent à haïr la lumière. Ceux-là sont d'autant plus condamnés définitivement, qu'ils ont refusé de saisir la vie, alors qu'elle leur était offerte directement, dans une révélation suprême mise à leur portée par le Logos incarné. Ils sont condamnés de par la volonté même de Dieu et le Christ qui est venu pour les sauver, se trouve, par le fait de leur irrémédiable méchanceté, être l'organe de leur condamnation par Dieu. Mais le Dieu de bonté n'est pas responsable de leur mort, pas plus que le Christ; ils ne doivent s'en prendre qu'à eux-mêmes, s'ils sont privés de la vie éternelle (voir **12**, 46-47). Tandis que l'apôtre Paul, demeuré théologien juif, rapporte la condamnation comme le salut à la volonté souveraine de Dieu qui de la même argile pétrit des vases destinés à des usages honorables et d'autres pour les usages méprisables[1], le quatrième évangéliste en fidèle Alexandrin ne rapporte à Dieu que l'œuvre de salut et impute la condamnation à la puissance des ténèbres, à cette matière qui est le non-être et qui cependant oppose sa puissance d'inertie à l'action divine[2]. Nous avons signalé plus haut cette antithèse métaphysique inhérente au judéo-alexandrinisme avec son monisme théologique juif et son dualisme platonicien inconséquent[3].

Ce qui est plus grave, c'est ce que l'évangéliste fait dire à Jésus de *la résurrection des morts* : « En vérité, en vérité, je vous dis que l'heure vient et qu'elle est déjà là, où les morts

1. *Ép. aux Romains*, **9**, 14 à 24.

2. Nous verrons plus loin, à propos du ch. **8**, une accentuation de la prédestination des élus qui n'est que le prolongement de la doctrine exposée ici. La même apparente contradiction relative au jugement se retrouve **8**, 15-16.

3. Voir plus haut, p. 86 et suiv.

entendront la voix du Fils de Dieu et où ceux qui l'auront écoutée vivront » (**5**, 25). Ils l'entendront dans leurs tombeaux (v. 28); il ne s'agit donc pas d'une prédication du Christ au séjour des morts. « Ceux qui auront fait le bien sortiront en résurrection de vie; ceux qui auront fait le mal, en résurrection de condamnation » (v. 29). Le principe du jugement est donc bien certainement le même pour eux que pour les vivants. Mais ce qui détonne dans le IVe évangile, c'est l'idée même de la résurrection des morts. Comment cet écrivain foncièrement idéaliste, qui a supprimé de l'histoire et de l'enseignement de Jésus tout l'élément eschatologique si important dans la tradition des synoptiques, comment cet auteur qui fait proclamer par Jésus que la chair ne sert de rien et qui assimile le salut à l'entrée dans la vie de l'esprit, a-t-il pu s'accommoder de la doctrine juive de la résurrection des corps? Assurément sa pensée n'est pas claire sur ce point. Quand aura lieu cette résurrection des morts? D'après les déclarations précédemment étudiées il semble que ce soit dès le moment même où Jésus exerce son ministère; l'heure en est déjà venue [1]. Mais alors de quelle façon? Plus loin il parlera de la résurrection au dernier jour pour quiconque a foi en lui (**6**, 39, 40, 44). Dans les dernières paroles que Jésus adresse au monde hostile et qui résument en quelque sorte son œuvre à l'égard du *kosmos*, il rappelle le jugement tel que nous venons de le reconnaître et s'exprime ainsi : « Celui qui me repousse et qui ne

1. Au ch. **11**, vv. 23 et suiv., quand Jésus donne à Marthe l'assurance que son frère Lazare, mort depuis quatre jours, ressuscitera, Marthe lui répond : « Je sais qu'il ressuscitera à la résurrection au dernier jour », conformément à la croyance juive. Mais Jésus lui dit : « Je suis, moi, la résurrection et la vie; celui qui croit en moi vivra même s'il est mort et tout être vivant qui croit en moi ne mourra plus pour l'éternité ». — De même **6**, 50 : « C'est ici le pain descendant du ciel, afin que quiconque en mange ne meure pas », et **8**, 51 : « En vérité, en vérité, je vous dis que si quelqu'un garde ma parole, il ne verra pas la mort pour l'éternité ». Toutes ces déclarations solennelles excluent l'idée d'une mort intermédiaire entre la vie terrestre du fidèle et la résurrection au dernier jour.

reçoit pas mes paroles a son juge; c'est la parole que j'ai dite qui le jugera *au dernier jour* » (ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρα, **12**, 48). Voilà maintenant un jugement à la fin du monde qui apparaît, contrairement à toutes les exigences du système et à tant de déclarations antérieures qui procèdent d'une doctrine toute différente!

Il n'est pas étonnant que des critiques aient cru pouvoir attribuer de pareilles contradictions à un interpolateur désireux d'introduire dans le IV[e] évangile au moins quelques vestiges de l'eschatologie judéo-chrétienne si chère à la primitive chrétienté et que l'Église officielle n'a jamais reniée[1]. Nous ne pensons pas que l'on doive recourir à une solution de ce genre, alors qu'aucun argument d'ordre philologique ou paléographique ne peut être allégué à l'appui. Il faut voir ici un exemple de la violence faite par la tradition évangélique à la rigueur des doctrines alexandrines de l'évangéliste, analogue à ce que nous avons déjà constaté chez lui, quand il maintient la réalité concrète de la vie humaine du Logos incarné contre les docètes[2]. La croyance à la résurrection des morts et à la fin prochaine du monde étaient des éléments fondamentaux de la foi chrétienne primitive que nous retrouvons, jusqu'à l'apparition des systèmes gnostiques, sous toutes les formes spéculatives du christianisme primitif, même dans la plus alexandrine de toutes, dans l'*Épître aux Hébreux*. Rejeter la résurrection des morts, c'était rejeter par le fait même la résurrection de Jésus, c'est-à-dire la pierre angulaire aussi bien de la théologie paulinienne que des croyances judéo-chrétiennes; c'était tomber en plein docétisme, rompre absolument, non plus seulement avec tel ou tel détail de la tradition la plus accréditée, mais avec ses données essentielles. Or, si profondé-

1. Voir par exemple, J. H. Scholten, dans son ouvrage magistral : *Het evangelie naar Johannes. Kritisch historisch onderzoek* (Leyde, Engels, 1864), p. 71. Traduction française résumée par Albert Réville dans *Revue de théologie de Strasbourg*, 1864, 2[e] vol. et suiv.

2. V. plus haut, p. 107 et 109.

ment imbu qu'il soit de théologie judéo-alexandrine, l'auteur du quatrième évangile est chrétien de toute son âme. Il ne veut pas détruire la tradition chrétienne ; il veut en dégager le sens profond et la valeur sublime, montrer qu'en elle se résume la plus haute sagesse. Il a transfiguré, selon l'idéalisme de sa philosophie, la doctrine judéo-chrétienne relative à la résurrection, en montrant surabondamment que le salut c'est la naissance à la vie de l'esprit, en éliminant tout le matérialisme de l'eschatologie juive, en supprimant la parousie, en dépouillant la résurrection corporelle de toute espèce de valeur et de signification, mais il n'a pas pu la supprimer entièrement ni faire disparaître complètement le jugement final, quoique ce ne soient plus que des hors-d'œuvre dans son évangile. Comment conciliait-il ces conceptions différentes ? Il ne nous l'a pas dit, pas plus que l'Église ultérieure qui n'a cessé d'enseigner à la fois la résurrection à la fin des temps et la récompense des saints ou la punition des méchants dès le lendemain de leur mort. Il est vraisemblable que la résurrection et le jugement au dernier jour lui apparaissaient comme la manifestation solennelle du jugement déjà effectué selon l'accueil ou le rejet de la vie offerte en Christ. Mais nous ne pouvons émettre ici que des hypothèses.

Il n'est pas nécessaire du tout, à ce point de vue, de supposer qu'il ait utilisé quelque document antérieur. La tradition dont les évangiles synoptiques sont pour nous les témoins, lui fournissait tous les éléments qu'il a ramenés à cette expression réduite. Il faut reconnaître, au contraire, que c'est sur elle qu'il a travaillé, et qu'il n'y a encore aucune trace chez lui de l'utilisation de documents d'une inspiration différente, tels que furent les évangiles gnostiques.

On nous dispensera sans doute d'insister sur le contraste entre le langage de Jésus dans la tradition synoptique et celui que lui prête le quatrième évangéliste, même dans ce discours où il fait à cette tradition des concessions aussi importantes.

Nous aurons l'occasion d'y revenir à propos d'autres morceaux où l'auteur substitue, d'une manière encore plus saisissante, sa conception judéo-alexandrine des relations du Logos et de Dieu à la relation toute morale et religieuse qui unit Jésus à son Père céleste dans nos trois premiers évangiles.

2° Par le témoignage de Dieu dans sa parole, 5, 31 à 5, 47.

Le discours de Jésus aux Juifs révoltés des violations du repos sabbatique dont il se rend coupable, n'est pas achevé avec ses déclarations sur la puissance de vie, de résurrection et de jugement que Dieu lui confère. Les Juifs en effet, peuvent objecter que c'est Jésus lui-même qui se décerne cette dignité et ces pouvoirs surhumains. L'évangéliste ne mentionne pas l'objection. Il la prévient en mettant dans la bouche de Jésus le grand argument qui a fait les frais, pendant deux cents ans, de l'ardente controverse entre les Juifs et les Chrétiens : la Loi et les prophètes rendent témoignage au Christ. Quand ils se refusent à le reconnaître, les Juifs deviennent infidèles au Dieu de leurs pères qui leur a parlé dans le texte sacré; Moïse lui-même les condamne (5, 45-47).

De même qu'après la proclamation du salut par la nouvelle naissance spirituelle et la révélation de la véritable nature du jugement, dans le discours à Nicodème (3, 16-21), il a fallu que le prophète envoyé par Dieu à cet effet confirmât la mission du Christ (3, 22-36), de même après que Jésus s'est révélé comme le dispensateur de la vie et de la résurrection, comme l'organe de Dieu dans le jugement, il faut une confirmation de sa parole, assez autorisée pour qu'il ne reste plus aucune excuse aux récalcitrants. Le témoignage de Jean-Baptiste n'a pas suffi à convaincre les Juifs; Jésus en a un plus grand à faire valoir (5, 36). Ce n'est plus celui d'un homme, si grand soit-il (v. 34); c'est celui de Dieu lui-même, soit dans les miracles que le Père fait faire par le Fils (v. 36),

soit dans sa parole. Assurément personne n'a jamais vu Dieu ni entendu sa voix (v. 37; cpr. 1, 18) et les Juifs n'ont pas accueilli la Parole qu'il a envoyée, puisqu'ils refusent d'avoir foi en elle (v. 38); mais le témoignage divin est dans les Écritures et néanmoins les Juifs ne veulent pas venir à Christ pour avoir la vie éternelle! (v. 39 et 40). Que quelqu'un se présente de sa propre autorité, on croira en lui; le Christ vient au nom du Père, on le repousse (v. 42-43). Ce n'est donc pas lui qui accuse les Juifs et qui les juge, c'est la Loi même de Moïse; car s'ils croyaient en Moïse, ils croiraient aussi en Christ (v. 45).

Le parallélisme intentionnel de 3, 22-36 et de 5, 31-47 montre une fois de plus le caractère artificiel des discours de Jésus dans le IVe évangile. C'est toujours la dialectique qui commande l'histoire. L'évangéliste, sans doute — et c'est encore là un trait qui le sépare bien nettement du gnosticisme hellénique — considère l'Ancien Testament comme révélation divine; d'accord avec la tradition synoptique (surtout celle de Matthieu) il voit dans les livres de Moïse et des Prophètes la prédiction ou la préfiguration de la vie et de l'œuvre du Christ, mais au lieu que dans les synoptiques ce sont les narrateurs qui signalent le témoignage des textes sacrés comme sanction des paroles ou des actes de Jésus, dans le IVe évangile c'est Jésus lui-même qui invoque le témoignage de Dieu dans l'Ancien Testament à l'appui de ses propres déclarations. Lorsqu'il fait allusion à de faux docteurs ou faux messies qui se présentent de leur propre autorité, il en parle comme de gens qui sont déjà venus et que l'on connaît, tandis que dans les synoptiques il annonce leur venue. Le Christ du IVe évangile, quand il veut convaincre les Juifs d'erreur, parle comme un chrétien de la fin du Ier ou du commencement du IIe siècle.

C. — *Au bord du lac de Tibériade, par la multiplication des pains, suivie de la marche sur les eaux, et en se proclamant le pain de vie*, **6**, 1 à **6**, 71.

L'introduction de ce récit capital dénote de nouveau chez le rédacteur une prodigieuse insouciance de la réalité matérielle : « Après cela (c'est-à-dire après la guérison du paralytique et le discours qui s'y rattache étroitement), Jésus s'en alla de l'autre côté de la mer de Galilée de Tibériade[1]. Une grande foule le suivit parce qu'ils avaient vu les miracles qu'il faisait sur les malades » (**6**, 1 et 2). Or, quelles sont les guérisons dont l'auteur a parlé? Celle du fils de l'officier a été opérée, sans témoins, de Cana, très loin de la mer de Galilée. La seule guérison dont la foule ait eu connaissance est celle du paralytique à Jérusalem. De Jérusalem à la rive orientale de la mer de Galilée il y a un long voyage. Se représente-t-on une foule, estimée à cinq mille hommes (**6**, 10), suivant Jésus sur une pareille distance!

Pour l'évangéliste la distance n'existe pas; le cadre matériel des récits n'a aucune importance. Au v. 59 il fait finir à Jésus dans la synagogue de Capernaüm le discours qu'il lui a fait commencer sur le bord du lac (v. 25). Le subterfuge qui consiste à dire que l'auteur suppose connues d'autres guérisons racontées par les synoptiques et prétend parler d'une foule venant de Capernaüm, est puéril. Où trouve-t-on dans le texte du quatrième évangile le moindre renvoi à d'autres évangiles? Il semble, en vérité, quand on entend énoncer de pareilles explications qu'il y ait encore des gens pour se représenter

1. La dénomination « mer de Tibériade » n'a pas dû être employée par les Galiléens contemporains du Christ. Tibériade, en effet, ne fut fondée par Hérode Antipas que très peu de temps avant l'époque de Jésus. C'était le nom grec du lac de Génésareth. Mais l'expression « mer de Galilée de Tibériade » est si étrange que l'on peut soupçonner le second terme d'avoir été ajouté au premier comme glose.

que le recueil des écrits canoniques était déjà constitué à la fin du Ier siècle avec une place blanche réservée au quatrième évangéliste!

Le récit lui-même de la *multiplication des pains* fait partie de la tradition synoptique. C'est le seul miracle de Jésus qui soit raconté dans nos quatre évangiles; Matthieu et Marc le racontent même deux fois. Il est inutile de s'arrêter sur les petites différences de détails entre les diverses relations. Ce qu'il importe de constater, c'est le caractère artificiel du récit dans le IVe évangile. Dans les synoptiques il est amené de la façon la plus naturelle : après la décapitation de Jean-Baptiste les apôtres, de retour d'une tournée d'évangélisation dans les bourgades galiléennes, se réunissent autour de Jésus. Celui-ci veut se retirer avec eux en un lieu écarté et se soustraire à l'empressement de la foule. Mais de toutes les localités avoisinantes accourent des hommes avides de l'entendre encore. Ils ont deviné sa retraite. Quand il débarque, une foule l'attend sur le rivage; « et il fut ému de compassion envers eux, parce qu'ils étaient comme des brebis qui n'ont point de berger et il se mit à les enseigner longuement. » On s'explique très bien comment ces Galiléens, entraînés loin de leurs demeures par l'enthousiasme pour Jésus, n'ont pas emporté de provisions. Les apôtres n'ont qu'un peu de pain et de poisson, mais cela suffit à Jésus pour rassasier tout le monde (*Marc*, **6**, 30 à 44)[1].

Dans le IVe évangile, au contraire, la foule vient on ne sait

1. La version de Marc est certainement la forme primitive. Elle décrit une scène comme on en voit encore se dérouler dans les pays musulmans, quand un marabout surgit dans quelque région écartée et que les populations affluent vers lui, pour l'entendre, pour le toucher, pour recueillir sous une forme quelconque les bénédictions émanant de lui (cpr. *Marc*, **6**, 54-56). L'évangile de Matthieu ne parle déjà plus de l'enseignement de Jésus, mais rapporte qu'il guérit les malades (**14**, 13 et suiv., notamment v. 14); dans le doublet du récit (**15**, 29 et suiv.), il localise la scène sur la montagne et attribue la compassion de Jésus pour la foule, au fait qu'elle est privée de nourriture. De même le doublet de *Marc* **8**, 1-9. Luc (**9**, 10 et suiv.) combine les deux formes de la tradition.

d'où, ni pourquoi. Elle est censée avoir suivi Jésus depuis Jérusalem à cause des guérisons qu'il a faites dans cette ville! C'est Jésus lui-même qui provoque l'occasion de manifester sa puissance par le miracle de la multiplication : étant arrivé de l'autre côté du lac de Galilée, il s'assied sur la montagne avec ses disciples et demande à Philippe : « Où achèterons-nous du pain pour que ces gens-là mangent. » Mais l'évangéliste a bien soin d'ajouter que ce n'était de sa part qu'une feinte; Jésus savait très bien comment il les nourrirait; sa question n'a d'autre but que de mettre ses disciples à l'épreuve (**6**, 5 et 6)! La multiplication des pains, comme tous les miracles étudiés précédemment, est un σημεῖον, c'est-à-dire un acte symbolique, accompli par le Christ pour servir de thème à l'enseignement qui va suivre. En effet, au v. 14, les bénéficiaires du miracle s'empressent d'y reconnaître la preuve que Jésus est véritablement le « prophète qui doit venir dans le monde, » c'est-à-dire le Messie, et en vertu des idées populaires juives, ils se disposent à le proclamer roi (v. 15). Mais comme toujours ils se trompent, parce qu'ils ne saisissent que la signification apparente du σημεῖον. Le sens profond, Jésus va le leur révéler dans la longue instruction sur le pain de vie.

Auparavant, toutefois, l'évangéliste raconte la *marche de Jésus sur les eaux* (**6**, 16-21). Ce récit était étroitement associé à celui de la multiplication des pains par Matthieu et par Marc. Notre auteur le reproduit avec quelques variantes de valeur secondaire, parce qu'il complète admirablement le miracle précédent comme illustration de la vérité spirituelle qui va suivre. Il en ressort que le corps du Christ n'est pas soumis aux conditions ordinaires des corps humains; le Christ marche sur les eaux et se transporte en un instant d'un endroit à l'autre, quelle que soit la distance. Dès lors, il ne faudra pas s'étonner que sa chair puisse être un aliment surnaturel. La foule, il est vrai, n'a pas été directement témoin du second

miracle, mais quand des barques venues de Tibériade l'ont transportée à Capernaüm [1], elle se rend compte qu'il y a eu quelque nouveau prodige et sa première question à Jésus est : « Rabbi, quand es-tu venu, ici ? » (6, 22-25). Selon l'habitude constante du quatrième évangéliste la réponse n'a aucun rapport avec la question. Le v. 26 fait suite au v. 15.

Le Christ (*Logos incarné*) *est le pain de vie.* — Le Christ leur apporte tout autre chose que le pain d'un jour ; il leur offre le pain de la vie éternelle. « Ne vous procurez pas l'aliment qui périt, mais l'aliment qui demeure en vie éternelle, celui que vous donnera le Fils de l'homme » (6, 27). On remarquera l'expression étrange : ἐργάζεσθε τὴν βρῶσιν, littéralement : « travaillez l'aliment », « faites comme votre œuvre l'aliment ». Cette forme permet à l'évangéliste d'introduire ici la grosse question du salut par la foi ou par les œuvres, de la manière artificielle qui lui est habituelle. A la déclaration de Jésus les assistants répondent, en effet : « Que devons-nous faire pour accomplir les *œuvres* de Dieu ? » (τὰ ἔργα, v. 28), au lieu de la question à laquelle on s'attendrait logiquement : « Comment pourrons-nous nous procurer cet aliment qui demeure en vie éternelle ? » Ils transposent ainsi le sujet de leur entretien avec Jésus sur le terrain de la controverse suscitée par saint Paul et par tous ceux qui ont avec lui dégagé le christianisme des « œuvres » de la Loi juive. Et Jésus, en véritable paulinien, leur répond : « C'est ici l'*œuvre* voulue de Dieu, que vous ayez *foi* en celui qu'Il a envoyé » (v. 29). Quel dommage que saint Paul n'ait pas eu connaissance de ces paroles, quand les apôtres de Jérusalem lui battaient froid ou même l'excommuniaient au nom de la fidélité à leur Maître, pour avoir dit exactement la même chose !

Après cette courte, mais significative digression, les interlocuteurs reviennent au sujet proprement dit de l'entretien,

1. Quelques barques pour transporter 5.000 hommes ! Toujours la même insouciance de la réalité.

d'une façon qui rappelle la rédaction des synoptiques. Matthieu et Marc s'accordent à raconter qu'après la double multiplication des pains les Pharisiens et les Sadducéens demandent à Jésus de leur montrer un signe qui vienne du ciel [1] ! Dans le IV[e] évangile, de même, la foule qui suit Jésus à cause des miracles qu'il a faits sur les malades (**6**, 3) et qui a vu la multiplication des pains, demande aussi un miracle afin de croire (**6**, 30) ! La dépendance à l'égard des évangiles antérieurs est particulièrement frappante dans cette partie si étrangement coordonnée de leur récit. D'après les deux premiers évangiles Jésus refuse d'accorder un signe à une génération incrédule. D'après le quatrième il n'en accorde pas davantage, mais la demande de la foule y est rédigée de telle façon, qu'elle permet à l'auteur d'y rattacher toute sa conception alexandrine du Logos.

Nos pères, disent les assistants, ont déjà mangé le pain du ciel quand Dieu leur a donné la manne au désert (**6**, 31). D'après l'*Exode*, en effet, la manne était le pain de l'Éternel [2] et les rabbins affirmaient que le Messie devait renouveler le miracle du désert de Sin. Pour Philon la manne est le symbole du Logos par lequel Dieu nourrit les âmes [3]. Pour le Christ johannique le véritable pain du ciel, ce n'est pas Moïse qui l'a donné, c'est Dieu qui le donne en la personne de celui qui descend du ciel et qui procure la vie au monde (v. 32-33). « C'est moi-même le pain de vie, » dit Jésus (**6**, 35, 41, 48, 50, 51) et il ne se lasse pas de le répéter, parce c'est là l'un des points essentiels de la théologie du quatrième évangéliste.

1. *Matth.*, **16**, 1 et suiv.; *Marc*, **8**, 11 et suiv.
2. *Exode*, **16**, 4 et 15. Voir aussi *Psaumes*, **78**, 24; **105**, 40.
3. II *Leg. all.*, **21** fin; III *Leg. all.*, **59** (important), **61**; *Quod det. pot. ins.*, **31**; *Quis rer. div. haer.*, **15** et **39**. — Dans le traité *De profugis*, **25**, Philon dit expressément, en commentant *Exode*, **16**, 4, que les pains du ciel ce sont la parole (ῥῆμα) de Dieu et le Logos divin. *De migrat. Abrahami*, **5**, il décrit la fonction du Logos comme τροφεὺς καὶ τιθηνὸς, c'est-à-dire comme nourricier qui alimente les âmes de toutes bonnes œuvres, paroles et dispositions.

Le Christ, pour lui, n'est pas simplement l'envoyé de Dieu, — maître, prophète, fils de l'homme, fils de Dieu, ou de quelque nom qu'on le désigne — chargé par Dieu de faire connaître la vérité au monde et de lui apporter un esprit de régénération ou de vie nouvelle. Le Christ *est* la Vérité et la Vie ; il l'est substantiellement ; il est un être métaphysique, descendu du ciel : il est l'empreinte de Dieu (**6**, 28) [1]. De même que l'eau qu'il offre à la Samaritaine jaillit en vie éternelle et que celui qui en boit n'aura plus jamais soif, de même le pain qu'il donne à ses fidèles nourrit en vie éternelle et celui qui en mange n'aura plus jamais faim (**6**, 35). Mais ce pain n'est pas sa parole, c'est lui-même, parce qu'il est lui-même la Parole (le Logos). Toute cette conception n'a aucun sens, lorsqu'on l'abstrait des principes métaphysiques énoncés dans le Prologue. Elle est, au contraire, lumineuse lorsqu'on la place dans le cadre des notions fondamentales inscrites au fronton de l'Évangile. Le Logos est l'organe de Dieu dans la création et le gouvernement du monde, dans la révélation ou la communication de la vie spirituelle aux hommes. Il a la vie en lui et la vie est la lumière des hommes (**1**, 3-4). Mais les hommes plongés dans les ténèbres ne l'ont pas accueilli (**1**,5). Quelques-uns seulement ont eu foi en son nom, c'est-à-dire en la lumière qui émanait de lui — car il n'était pas personnellement parmi eux, — non pas en vertu de leur propre supériorité, mais par la volonté de Dieu (**1**, 13). En Christ, ce Logos qui est vie et lumière est devenu chair (**1**. 14): *Christ est* (essentialiter) *la Vie incarnée* [2]. Dès lors, la com-

1. Cette expression de *σφράγις* est également appliquée au Logos par Philon II *De somniis*, **6**; *De mundi opificio*, **5** et **6**; *De plant.*, **5**; *De profug.*, **2**. — M. Alfred Loisy, dans les excellents commentaires de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* sur le IVe évangile dit fort bien à propos de ce passage (t. V, p. 421, année 1900) : « Et l'on voit maintenant pourquoi l'auteur s'est abstenu de dire que le Christ avait été baptisé par Jean ».

2. Voir plus loin, **14**, 6 : « Je suis le chemin, la vérité et la vie; nul ne vient au Père que par moi ».

munication de cette Vie d'en haut qui délivre l'homme de l'empire des ténèbres et lui assure le salut éternel, s'obtient évidemment par l'assimilation de Christ. Et comment peut-on s'assimiler Christ? La première condition à cet effet est d'avoir foi en lui. De même qu'avant l'incarnation ceux qui ont été sauvés l'ont été par la foi *en son nom* (**1**, 12), de même à partir de l'incarnation ils sont sauvés par la foi en Christ, Logos incarné (**6**, 29, 35, 40, 47, 64, 69 ; cfr. **5**, 24, 38, 44-47; **4**, 39-42, 50; **3**, 15, 16, 18, 36, etc.) [1].

On remarquera la forme πιστεύειν εἰς familière à l'évangéliste. Elle indique la direction, l'orientation vers Christ. Après l'incarnation pas plus qu'avant, les hommes sauvés par cette foi au Logos ne doivent ce privilège à leur propre mérite ; nul ne vient au Fils à moins d'y avoir été attiré par le Père (**6**, 44, et 65). Tous ceux que le Père donne ainsi au Fils échappent à la perdition et obtiennent la vie éternelle (**6**, 37, 39), car le Fils, de par sa nature même de Logos, n'a pas de volonté indépendante de celle du Père; il est simplement l'organe du Père dans ses relations avec le monde (**6**, 38). Ceux qui viennent à lui et qui ont donc été attirés par le Père, ne subissent pas directement cette attraction ; personne, en effet, ne voit Dieu ou n'entend Dieu (**6**, 45 et 46; notez la forme ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς). C'est uniquement par l'intermédiaire du Fils, qui seul connaît Dieu directement (**1**, 18), qu'ils reçoivent l'appel divin. Et c'est ainsi que l'accueil fait au Fils décide de la destinée des hommes, comme nous l'avons déjà vu en nous occupant du jugement [2].

Quelle distance entre ce langage du Christ dans le IVe évangile et celui que lui attribuent les synoptiques! S'il est une

1. Voir plus loin l'explication du ch. **8** où il est montré que la *foi* conduit à la *connaissance* qui sauve.

2. Voir plus haut, p. 164 et suiv. Nous ne revenons pas sur ce que nous avons déjà dit, p. 166, des vv. 39, 40 et 44 du ch. **6**, relatifs au « dernier jour ». On remarquera encore comment la souveraineté divine est présentée ici comme la cause unique du salut.

conclusion qui s'impose à nous, c'est bien assurément que Jésus de Nazareth dont les autres évangiles nous ont conservé, au moins partiellement, la prédication simple et limpide, allant droit au cœur des pauvres et des humbles qui l'écoutaient, n'a jamais adressé un pareil discours à la foule qui le suivait auprès du lac de Génésareth. S'il s'était avisé de lui parler ainsi, elle n'y aurait rien compris. Au contraire, dans les écrits de Philon nous retrouvons presque toutes les conceptions énoncées par le Christ alexandrin du IVe évangile et notamment la plus caractéristique. Pour Philon comme pour le IVe évangile le Logos est la nourriture de l'âme pieuse[1]. Rien de plus simple à comprendre pour un Alexandrin, grec ou juif, quelque peu frotté d'éducation scientifique.

L'assimilation de la chair et du sang du Christ. — De même que nous avons vu l'évangéliste superposer à sa conception judéo-alexandrine du jugement la tradition chrétienne de la résurrection des morts et du jugement dernier, de même dans la dernière partie du discours de Capernaüm nous le voyons greffer sur le concept alexandrin que le Christ est le pain de vie l'institution chrétienne de la communion avec le Christ par l'absorption de sa chair et de son sang.

« Je suis le pain vivant, celui qui est descendu du ciel; si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement; et le pain que je donne, c'est ma chair pour la vie du monde » (6, 51). « En vérité, en vérité, je vous dis que, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous » (6, 53 ; cfr. v. 54, 57, 58). Cette parole scandalise les auditeurs au plus haut degré (6, 52, 60) et provoque la défection d'un grand nombre de disciples (v. 66).

Dans l'encadrement historique où la produit l'évangéliste,

1. Voir plus haut, IIe partie, ch. 2, spécialement p. 90 et suiv.

cette parole est tout simplement incompréhensible pour les auditeurs. Elle ne pouvait pas les scandaliser; elle aurait été pour eux dénuée de toute espèce de sens raisonnable. Aussi ne trouvons-nous dans la tradition des synoptiques aucun enseignement analogue. Elle se rapporte très clairement au repas eucharistique des chrétiens, à la communion avec le pain et le vin assimilés au corps et au sang du Christ. Mais ce repas n'a été institué par Jésus que la veille même de sa mort et, de quelque manière que l'on se représente son origine, il est certain qu'il n'a pu être célébré qu'au moment où Jésus se sépare de ses apôtres. Dans ce passage comme dans beaucoup d'autres, le Christ du IVe évangile parle en se plaçant au point de vue des contemporains de l'évangéliste; son enseignement vise une institution qui existe dans les premières communautés chrétiennes, mais qui n'existait pas de son vivant[1]. Ceux que la communion par la chair et le sang scandalise, ce sont les Juifs et les Hellènes de la fin du Ier et du commencement du IIe siècle, qui ne comprennent rien à ce mysticisme matérialiste du repas eucharistique et qui, suivant le degré de leur instruction, s'indignent de ce que des hommes cultivés, imbus de l'idéalisme platonicien, puissent accorder une valeur quelconque à la chair pour assurer la communion avec leur Dieu, ou se répandent en accusations contre l'infamie des chrétiens qui mangent de la chair humaine comme dans les ignobles repas du légendaire Thyeste. Les apologètes seront obligés de revenir sans cesse sur ce grief, l'un des plus populaires et des plus efficaces contre les chrétiens. Pour les chrétiens alexandrins c'était là certainement l'un des points les plus difficiles à justifier dans leurs convictions chrétiennes. Déjà l'incarnation du Logos était une infidélité à l'idéalisme strict; cependant il était encore possible de l'expliquer, au point de vue philonien

1. Voir plus haut, p. 151 et suiv., l'institution de la mission universaliste.

tout au moins[1]. Mais la manducation de la chair et du sang dans lesquels ce Logos s'était incarné, pour assurer la vie éternelle à ceux qu'il sauve parce qu'ils ont foi en lui! En vérité, cette parole était dure à entendre! (6, 60).

Une fois de plus une tradition chrétienne antérieure a forcé la porte du système philosophique de l'évangéliste. La Sainte Cène ou l'Eucharistie, associée ou non à l'agape, était trop universellement établie chez les chrétiens et occupait une place trop considérable dans leur culte pour qu'il fût possible de la passer sous silence en racontant l'œuvre de Jésus. Encore une fois, tout pénétré qu'il soit d'alexandrinisme, le quatrième évangéliste est un chrétien fervent. Bien loin de songer à esquiver l'institution de la communion par le pain et le vin assimilés à la chair et au sang du Christ, il la met hardiment sous l'autorité du Logos incarné en personne, mais en même temps il la rattache le plus étroitement possible à la doctrine alexandrine que le Logos est la nourriture des âmes saintes et il s'efforce de la justifier. Ce n'est pas parce que Jésus a communié avec ses disciples en rompant le pain et en buvant à la même coupe, que les chrétiens doivent célébrer l'eucharistie. Ce fait matériel et concret n'a qu'une valeur secondaire. Ce qui importe, c'est de saisir la vraie signification de la pratique chrétienne et de comprendre le lien intime qui la rattache à la moelle même de l'enseignement du Logos incarné. Aussi l'évangéliste ne raconte-t-il pas l'institution de la Cène par Jésus la veille de sa mort, — omission ou altération prodigieuse, véritable falsification de l'histoire, s'il avait été réellement un des Douze présents à ce repas! De même qu'il a fait précédemment pour le baptême chrétien[2], c'est d'une façon indirecte qu'il montre à ses lecteurs l'institution du sacrement naissant, par le Christ lui-même. Il n'insiste pas sur le fait maté-

1. Voir plus haut, p. 104.
Voir plus haut, p. 145.

riel; il dégage le sens profond du rite et le rattache de la façon la plus intime à l'enseignement du Christ interprété par lui : le baptême à l'enseignement sur la nouvelle naissance en esprit et l'eucharistie à la nutrition des âmes par le Logos.

La multiplication des pains, le σημεῖον qui symbolise la nutrition des âmes par le pain de la vie éternelle ou la chair du Christ, a lieu aux approches de la Pâque juive, d'après 6, 4[1]. Cette Pâque Jésus ne la célèbre pas à Jérusalem, mais en Galilée. Il substitue la fête chrétienne à la fête juive et par l'emploi répété du terme εὐχαριστήσας (6, 11 et surtout 23) le rédacteur révèle aux hommes de l'esprit le sens profond du récit. Enfin il rattache à l'enseignement sur le pain de vie la désignation de Judas comme le traître qui le livrera (6, 71), ce qui achève le rapprochement entre ce passage et le récit des synoptiques sur l'institution de la Cène.

Tout cela, assurément, n'est pas de l'histoire, mais de la philosophie de l'histoire. Les principes auxquels l'évangéliste rattache le baptême et l'eucharistie ont sans nul doute beaucoup plus contribué à l'établissement définitif de ces deux rites chrétiens, qu'une institution officielle quelconque qui n'a certainement pas été faite pour le baptême et qui, pour la Sainte-Cène, a eu certainement un caractère tout différent de celui que l'eucharistie a pris dès l'origine dans les communautés du monde hellénique. Tant que l'on veut faire du quatrième évangéliste un historien, on ne le comprend pas et on le rabaisse.

Il ne faut pas davantage le transformer en dogmaticien orthodoxe et prétendre retrouver sous sa plume alexandrine soit la doctrine de la *transsubstantiation*, soit celle de l'*expiation* par le sang. Ce serait dans les deux cas commettre un grossier anachronisme. Les paroles du Christ johannique ne

1. Même si l'on supprime τὸ πάσχα dans le texte, — ce qui est pure conjecture, — il n'en reste pas moins ἡ ἑορτή, avec l'article défini, qui désigne nettement la Pâque.

doivent pas être entendues ici plus qu'ailleurs au sens littéral et matériel. Il a bien soin de rappeler au début de ses déclarations : « en vérité, en vérité, c'est celui qui croit en moi qui a la vie éternelle » (6, 47), et à la fin : « c'est l'esprit qui procure la vie, la chair ne sert de rien; les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie » (6, 63). D'autre part, on a tort de voir dans le v. 51 une allusion à la mort expiatoire. Le texte dit clairement qu'il ne s'agit pas du tout ici de la mort du Christ, mais de sa descente du ciel. Nous montrerons plus loin que dans le IVe évangile il n'est pas question d'un sacrifice expiatoire du Christ. Le sacrifice consenti par le Logos, comme agent fidèle de la volonté du Père, c'est son incarnation, sa descente dans la chair, non pas le sacrifice de sa vie incarnée pour le salut du monde. Une pareille conception serait trop contradictoire dans le système alexandrin de l'auteur; aussi n'en trouve-t-on chez lui aucune trace. Le pain qu'il donne est sa chair, laquelle chair est pour la vie du monde (καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μού ἐστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, v. 51)[1]. C'est, en effet, en s'unissant à la chair humaine, c'est-à-dire en s'incarnant, que le Logos révèle et communique directement et complètement au monde la Vérité et la Vie.

Jusque-là la pensée de l'évangéliste est claire. Elle ne l'est plus, lorsqu'il s'agit des conditions dans lesquelles la chair et le sang du Christ opèrent comme agents de transmission de la Vie à ceux qui s'en nourrissent. Aussi a-t-on beaucoup discuté sur ces passages que toutes les confessions chrétiennes ont voulu accaparer au profit de leurs doctrines particulières sur la Cène. La violence faite par la pratique chrétienne à la théologie de l'auteur est telle sur ce point, qu'il en est résulté

1. Le texte de ce verset est incertain. Le Sinaïticus porte : ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς ἡ σάρξ μού ἐστιν. Le texte qui nous paraît le meilleur est attesté par B. C. D., etc., par la version syriaque sinaïtique. Il est beaucoup plus conforme à l'esprit du IVe évangile. En outre, il est le plus compliqué comme construction. Les autres formes sont des significations et des explications, c'est-à-dire des gloses.

une véritable incohérence dans sa pensée. « Ma chair, est-il dit au v. 55, est un véritable aliment et mon sang une véritable boisson; celui qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi et moi en lui; de même que le Père vivant m'a envoyé et que je vis par le Père, de même celui qui me mange, celui-là vivra aussi par moi » (vv. 56 et 57). Donc le principe de la vie (c'est-à-dire de la vie éternelle) est en Dieu; le Christ tient la vie du Père, pendant comme avant son incarnation, et cette vie qu'il tient du Père, il la communique à quiconque demeure en lui. Mais comment le fait de manger sa chair et de boire son sang peut-il produire le résultat de faire demeurer en lui? Voilà ce qui est inexpliqué, peut-être parce que c'était inexplicable. Toute l'ancienne théologie grecque a suivi sur ce point le IV[e] évangile, parce qu'elle a comme lui prétendu combiner l'idée chrétienne de la communion avec le Christ par la chair et le sang et le dualisme platonicien de la matière et de l'esprit. Aussi n'est-elle jamais parvenue à tirer au clair quel était au juste le rôle de la chair et du sang dans le don du salut.

A notre avis, il faut saisir la pensée de l'évangéliste en se plaçant au point de vue de l'idéalisme symboliste qui est la forme habituelle de son activité mentale. La nourriture véritable, ce n'est pas la matière charnelle en elle-même; cela serait un blasphème. La chair ne sert de rien (6, 63). Une nourriture *véritable*[1] pour les âmes ne peut être absorbée que par l'esprit; c'est l'assimilation de l'idée ou de la vérité dont la chair du Christ est l'expression sensible et apparente. La chair, c'est l'incarnation. Or, c'est au Logos incarné qu'il faut avoir foi pour être sauvé, au Christ qui est esprit descendu en chair, et, par conséquent, il faut s'assimiler le Christ tout entier, à la fois sa chair et son esprit, afin d'être véritablement en lui. Et c'est par la foi que l'homme est sauvé, puisque c'est par

1. L'interprétation reste le même qu'on lise au v. 55 ἀληθὴς ou ἀληθῶς.

un acte de foi que dans les éléments de l'eucharistie le croyant s'unit à la chair du Christ incarné. Une telle conception est du symbolisme mystique outré. Mais où donc le quatrième évangéliste aurait-il poussé à l'extrême le symbolisme constant de sa pensée, si ce n'est sur le terrain où la tradition chrétienne entrait le plus violemment en conflit avec les principes fondamentaux de sa théologie[1]?

La foule qui, la veille, après la multiplication des pains, voulait faire Jésus roi, en tant que Messie bien entendu (**6**, 15), se détourne de lui (**6**, 41, 52), parce que cette métaphysique, à laquelle elle ne peut rien comprendre, n'est pas du tout ce qu'elle attend du Messie. Le quatrième évangéliste, qui voit l'histoire à distance, à travers son idéalisme, et qui est animé de la violente hostilité contre les Juifs dont la controverse chrétienne de son temps nous apporte l'écho, a beaucoup mieux fait ressortir que la tradition encore toute palestinienne des synoptiques, comment la popularité première de Jésus se dissipa, à mesure que se dégagea le contraste entre le messianisme tel que le concevait Jésus et l'idéal messianique matérialiste de la foi populaire. Mais il n'y a aucune trace permettant de supposer que ce soit en vertu d'une tradition historique meilleure et plus directe. Il ne fournit aucun fait à l'appui. Il reflète simplement la controverse de son temps, alors que le Christ est déjà devenu pour les chrétiens hellénistes un être céleste: le second Adam, le chef des Puissances, le sacrificateur céleste, la Sagesse ou le Logos de Dieu. C'est cela qui est incompatible avec le messianisme populaire juif. Si les Juifs repoussent le Christ, c'est parce qu'ils n'ont pas su s'élever à cette connaissance de la véritable dignité céleste du Christ, parce qu'ils sont restés plongés dans leurs ténèbres matéria-

1. Philon présente déjà le Logos comme la nourriture incorruptible de l'âme qui aime Dieu : *Quis rer. div. haer.*, **15**, la manne ; *De prof.*, **25**, ce qui nourrit l'âme, c'est « la parole de Dieu » (ῥῆμα) et le Logos divin » ; III *Leg. all.*, **55**, **59**, **60**, le pain de l'âme, c'est le ῥῆμα et le Logos de Dieu.

listes; ils sont enthousiastes après la multiplication des pains, mais ils ne comprennent rien au « pain de vie ». Dans la tradition des synoptiques on saisit la même transformation des sentiments populaires à l'égard de Jésus, mais elle s'opère d'une manière tout autre. Le départ se fait entre ceux qui abandonnent Jésus parcequ'il ne se laisse pas proclamer roi messianique, et ceux qui, tout en reconnaissant que Jésus n'a pas encore manifesté sa puissance messianique, sont néanmoins à tel point subjugués par sa parole et par la puissance d'attraction émanant de lui, qu'ils saluent malgré tout en lui le Messie, déjà régénérateur de leurs âmes et fondateur du petit groupe des enfants de Dieu, en attendant qu'il manifeste sa puissance lorsque le temps marqué à cet effet par Dieu sera arrivé. Nous sommes ici sur le terrain historique du monde juif, d'accord avec tout ce que nous savons sur la première chrétienté de Palestine par les *Actes*. Après les multiplications des pains Pierre, interprète du petit groupe des disciples intimes, salue pour la première fois Jésus du nom de Messie, tandis que les Pharisiens et les Sadducéens se retirent parce qu'ils n'ont pas reçu de Jésus le signe du ciel demandé[1]. Dans le IVe évangile Pierre, parlant au nom des Douze, après avoir entendu le discours absolument incompréhensible pour des pêcheurs galiléens sur le pain de vie et la manducation de la chair du Christ, répond dans la langue de l'évangéliste : « Seigneur, à qui irons-nous? Tu as les paroles de la vie éternelle. Et nous, nous avons cru et nous avons connu que tu es le saint de Dieu » (6, 67-69). En fidèle observateur de la psychologie johannique, Pierre a d'abord cru, puis, éclairé par la foi, il a acquis la connaissance de la vérité qui donne la vie éternelle. Il ne s'agit nullement ici de la reconnaissance de Jésus comme Messie par ses disciples intimes. Cette dignité lui est acquise

1. *Marc*, 8, 27-31; *Matth.*, **16**, 13-20; *Luc*, **9**, 18-21.

chez eux depuis longtemps. Dès le premier jour André a annoncé à Pierre que Jésus est le Messie (**1**, 41); Nathanaël l'a proclamé roi d'Israël (**1**, 49). Jésus s'est formellement présenté comme tel à la Samaritaine (**4**, 26). En saluant en Jésus le saint de Dieu qui a les paroles de la vie éternelle, Pierre s'élève bien au dessus de l'idée messianique même spiritualisée. Il adhère au Christ qui vient de se révéler comme le pain nourrissant les âmes en vie éternelle, au Christ dont il faut manger la chair pour obtenir cette vie éternelle, c'est-à-dire qu'il adhère à toute la théologie du quatrième évangéliste. Est-ce là le Pierre des évangiles synoptiques, dont l'un, celui de Marc, passe pour être son témoignage personnel? Est-ce là le Pierre des *Actes* et des Épîtres pauliniennes?

Il faut choisir. Pierre est l'un ou l'autre de ces deux personnages. Pour l'historien le choix n'est pas douteux, d'autant que le quatrième évangéliste n'apporte ici aucune tradition indépendante des synoptiques. Son récit n'est qu'une transfiguration du leur. D'après leur modèle il place la déclaration de fidélité des apôtres après la multiplication des pains et il la met dans la bouche de Pierre, alors que d'ordinaire il passe cet apôtre sous silence. Seulement il y ajoute que Jésus savait fort bien à quoi s'en tenir sur cette fidélité; en vertu de sa toute science le Logos incarné sait dès l'origine quels sont ceux qui ont foi et quel est celui qui le trahira (**6**, 64, 70-71)[1]; il désigne expressément comme tel Judas, fils de Simon l'Iscariote, — ce qui n'empêche pas le dit Judas de rester avec les apôtres et avec Jésus jusqu'à la fin du ministère du Christ (**13**, 30). Nouvelle transposition de la tradition synoptique dont le lecteur appréciera la vraisemblance! Mais la toute science du Logos incarné est sauve. La dialectique commande les détails du récit aussi bien que sa marche générale.

1. Voir déjà **2**, 24-25.

IV

Le Christ (Logos incarné) est la Lumière du monde qui brille dans les ténèbres. Hostilité croissante du monde, 7, 1 à 12, 50.

Le Christ s'est révélé comme principe de salut, organe de la nouvelle naissance à la vie de l'esprit, objet de la foi qui sauve et source de la vie éternelle. Il s'est révélé par ses miracles dont ses enseignements ont dégagé le sens profond; Dieu lui-même lui a rendu témoignage dans ses œuvres et dans la Parole sacrée. Il a dévoilé aux hommes la nature véritable du jugement qui décide de leur destinée éternelle et manifesté sa nature divine, élevée au-dessus des conditions de l'activité humaine, parfaitement soumise à la volonté du Père et seul il peut leur donner la vie, parce qu'il est lui-même le pain de vie. Il est seul capable de faire connaître Dieu aux hommes, parce qu'il est descendu du ciel. Mais à mesure qu'il se révèle plus complètement, à mesure aussi se réduit le nombre des auditeurs qui ont foi en lui. Beaucoup ont été saisis d'étonnement à la vue de ses miracles et sont venus à lui, comme Nicodème, parce qu'un homme qui fait de telles choses doit être un homme de Dieu (3, 2). Beaucoup même ont salué en lui le Messie et la foule a voulu le proclamer roi d'Israël. Mais alors que les sages n'ont pas compris que, pour être sauvés, ils devaient naître à une vie nouvelle, la vie de l'esprit, la foule juive, entichée de ses idées messianiques vulgaires, s'est refusée à reconnaître en Jésus ce qu'il est véritablement, la Vérité et la Vie incarnées. Elle s'est détournée de lui. Un petit groupe seulement a eu la foi complète, jusqu'au bout, et a reconnu en lui le saint de Dieu,

le pain de vie, le Fils unique. De même qu'avant l'incarnation la lumière a brillé dans les ténèbres, mais que les ténèbres ne l'ont pas accueillie (**1**, 5), de même le Logos incarné en Jésus fait briller sa lumière dans le monde, mais le monde ne l'accueille pas, parce que le monde est mauvais.

L'antithèse du Logos qui est *lumière* et du monde qui est *ténèbres* fait l'objet de la quatrième partie de l'évangile, du ch. **7**, v. 1 au ch. **12**, v. 50. Nous y voyons s'accentuer de plus en plus le conflit entre le *Logos* et le *kosmos*. Cette partie est la moins intéressante et la moins bien venue de l'évangile. L'auteur tombe nécessairement dans les redites, puisqu'il se borne à illustrer par divers exemples une antithèse qui est déjà accusée au point où nous sommes arrivés. L'arrestation de Jésus par les autorités juives pourrait avoir lieu dès maintenant. Si elle ne se produit pas encore tout de suite, c'est uniquement parce que l'heure fixée par Dieu n'est pas encore venue (**7**, 6, 8). Jésus, qui sait d'avance tout ce qui doit lui arriver, continue son ministère jusqu'à ce moment providentiel (**13**, 1). Alors seulement il ne s'occupera plus du monde rebelle. En attendant il s'affirmera encore à Jérusalem, au foyer même du judaïsme, comme la *Lumière du monde* et il révélera sa puissance de vie dans un dernier et suprême σημεῖον, de telle sorte que l'obstination du monde à ne pas l'accueillir soit encore plus coupable et que la condamnation du kosmos, persistant dans son erreur malgré la longanimité de Dieu et de son Logos, soit pleinement justifiée.

Quoique tout entière dominée par la dialectique de l'évangéliste, cette partie est moins rigoureusement distribuée que les précédentes. Nous y voyons d'abord un tableau des dispositions disparates de la foule à l'égard de Jésus pendant la fête des tabernacles. Jésus, dans les discours du ch. 8, se présente comme « la lumière du monde », ce qui fait ressortir encore plus l'impuissance des Juifs à le comprendre. Le même thème est repris dans la guérison de l'aveugle-né et dans les

enseignements qui s'y rattachent. L'hostilité des Juifs atteint son paroxysme au ch. **10**, lorsque Jésus se présente comme le bon berger et affirme son unité avec Dieu. La résurrection de Lazare, au ch. **11**, est la suprême leçon de Jésus au monde. Dès lors la mesure est comble. Les chefs des Juifs vont enfin mettre à exécution leur dessein de l'arrêter, pour empêcher un plus grand nombre de disciples de venir à lui et Jésus, après avoir reçu l'onction de la foi des humbles et l'hommage des Grecs, proclame que l'heure de sa glorification est venue (ch. **12**).

1. Jésus à la fête des Tabernacles. Les dispositions de la foule à son égard, 7, 2 à 7, 52.

Le récit est de nouveau introduit de la façon bizarre que nous connaissons maintenant. S'il fallait le prendre à la lettre, comme un témoignage proprement historique, il paraîtrait absurde. Jésus parcourt la Galilée, parce que les Juifs veulent le tuer. Cependant, comme la fête des tabernacles est proche[1], ses frères, qui se trouvent avec lui, on ne sait comment, quoiqu'ils ne fassent pas partie de ses disciples (**7**, 5), l'exhortent à se rendre en Judée pour que ses disciples voient les œuvres qu'il fait; « car personne n'agit en cachette, s'il veut être connu du public » (**7**, 3-4). Jésus leur répond que son temps n'est pas encore venu, que le monde le hait parce qu'il en dénonce les œuvres mauvaises (**7**, 7; cpr. **3**, 20) et que, par conséquent, il n'ira pas à Jérusalem. Puis, lorsque ses frères sont partis, il se ravise et arrive au temple, alors que la fête bat son plein (**7**, 8 et 14).

Il y a ici presque autant de contradictions que de propositions : 1° Jésus ne veut pas aller en Judée, parce que les Juifs cherchent à le tuer et cependant il sait fort bien que son heure

1. Voir plus haut, p. 157 et suiv., ce que nous avons dit de la valeur de ces indications chronologiques.

n'est pas encore venue (7, 6) et que les Juifs ne le tueront pas encore maintenant (cpr. 7, 30). — 2° Ses frères l'exhortent à se rendre en Judée pour faire éclater publiquement une puissance à laquelle ils ne croient pas et lui reprochent d'agir en cachette, alors qu'il a chassé les vendeurs du temple à Jérusalem et multiplié les pains devant 5.000 hommes! — 3° Il commence par déclarer solennellement à ses frères qu'il n'ira pas à Jérusalem, puis aussitôt après il s'y rend en cachette (est-ce avec les apôtres ou sans eux?) et il paraît à l'improviste au milieu de la fête, comme s'il n'y avait pas de distance à parcourir entre la Galilée et Jérusalem !

Nous avons suffisamment constaté la complète indépendance de l'évangéliste à l'égard de la tradition historique concrète, pour n'être pas tentés de supposer qu'il a enregistré ces détails, en eux-mêmes à la fois insignifiants et invraisemblables, uniquement par souci de n'omettre aucun fait positif. S'il les a consignés dans son récit, c'est qu'il avait quelque bonne raison de le faire. Quelles sont ces raisons? Nous ne pouvons émettre à ce sujet que des hypothèses. Il nous paraît qu'il faut, ici comme ailleurs, les chercher, d'une part, dans la tradition des synoptiques sur laquelle son récit repose, d'autre part dans sa préoccupation constante de montrer en Jésus l'être divin.

La tradition synoptique est unanime à témoigner que Jésus, après la multiplication des pains, lorsqu'il eut été reconnu par ses apôtres comme Messie, leur recommanda de ne pas en parler à la foule (*Matth.*, 16, 20; *Marc*, 8, 30; *Luc*, 9, 21) et commença à les initier au mystère de ses souffrances futures. Entre cette reconnaissance de Jésus par les apôtres et son départ pour la Judée il y a un intervalle de courte durée, semble-t-il. Est-ce le souvenir de cette courte période d'hésitation (ou si l'on préfère : de préparation) que le quatrième évangéliste a voulu présenter à sa manière dans le récit qui nous occupe, immédiatement après la reconnaissance du

Christ comme le saint de Dieu par Pierre? Son Christ, doué de la toute-science, sait fort bien que l'heure suprême n'est pas encore venue. Les frères, encore incrédules mais néanmoins impressionnés par les miracles, le poussent à s'affirmer publiquement comme Messie, afin qu'ils sachent à quoi s'en tenir[1]. Mais le Logos incarné n'agit pas à l'instigation des hommes. Il se détermine uniquement de lui-même[2]. Aussi ne va-t-il à Jérusalem qu'au moment qui est voulu de Dieu, afin d'y faire éclater la mauvaise volonté du monde à son égard. Et justement parce que « son heure n'est pas encore venue » il y va secrètement, sans attirer l'attention de la foule, c'est-à-dire en mettant lui-même en pratique la recommandation que, d'après les synoptiques, il adresse à ses disciples. Telles sont, à nos yeux, la genèse et la signification de ce passage étrange.

Quand Jésus paraît à Jérusalem, au milieu de la fête des Tabernacles, les dispositions de la foule à son égard sont très mélangées (**7**, 12). Il se met à enseigner dans le temple, mais au lieu de faire connaître cet enseignement, l'évangéliste énumère les divers griefs que les Juifs font valoir contre le Christ et les réponses par lesquelles celui-ci confond ses adversaires. Il y a ici un curieux mélange de réminiscences des synoptiques et d'arguments pris dans la controverse des Chrétiens et des Juifs à l'époque de la composition de l'évangile. A mainte reprise, dans cette discussion comme dans les dialogues précédents, les réponses de Jésus n'ont aucun rapport avec les questions.

Les Juifs s'étonnent que Jésus ait une connaissance technique des Écritures, quoiqu'il n'ait pas reçu d'instruction théo-

1. Ils reconnaissent l'existence d'ἔργα de Jésus. Mais ce ne sont pas pour eux des σημεῖα.

2. Voir plus haut, p. 151. Les vrais disciples ne demandent pas compte au Christ de ses actes et ne lui suggèrent pas ce qu'il doit faire.

logique[1]. Jésus leur répond que son enseignement ne vient pas de lui, mais de Dieu qui l'a envoyé. C'est la *révélation* divine. En même temps il oppose à l'intellectualisme de la scolastique rabbinique le *mysticisme* où la piété chrétienne la plus authentique et la philosophie judéo-alexandrine se rencontrent. Pour reconnaître que sa doctrine vient de Dieu il faut avoir le désir de faire la volonté de Dieu (**7**, 17). Nous l'avons déjà appris plus haut : le méchant hait la lumière ; celui qui accomplit la vérité vient vers la lumière (**3**, 20-21). Jésus avait dit : « Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu » (*Matth.*, 5, 8). Philon de même enseigne que seul, l'homme délivré des passions et des séductions du monde sensible, peut acquérir la connaissance de la vérité qui lui est révélée par Dieu[2]. Le quatrième évangéliste combine ces deux expressions d'une même expérience morale en disant : il faut accomplir la volonté de Dieu, par un acte de foi, pour être capable de connaître la vérité qui est révélée par Dieu en la personne de son Christ.

Après avoir énoncé ce principe général de la connaissance religieuse, Jésus répond à d'autres arguments juifs, avant même qu'ils aient été formulés : 1° Les Juifs en appellent à d'autres prophètes. Ceux-là, dit-il, n'ont recherché que leur propre gloire. Le signe qui permet de distinguer les révélateurs authentiques de la vérité divine, c'est lorsqu'ils ne cherchent que la gloire du Dieu qui les envoie (**7**, 18 ; cpr. **5**, 41 à 44). Le même critère est énoncé dans la *Didaché* et dans le *Pasteur* d'Hermas[3]. Le discernement des esprits est une des préoccupations les plus angoissantes dans les chrétientés primitives. — 2° Les Juifs en appellent à la Loi de Moïse. Nous savons déjà que cette Loi rend témoignage au Christ et

1. Comment celui-ci connaît-il les γράμματα — non pas simplement la γραφή, (**7**, 15)?
2. Voir les passages à l'appui, plus haut, p. 90-91.
3. *Didaché*, **11** ; Hermas, *Mand.*, **11**.

les condamne (5, 45-47). Mais, de plus, ils ne l'accomplissent pas eux-mêmes et ils reprochent aux autres de ne pas l'observer. Ils pratiquent la circoncision le jour du sabbat et ils condamnent Jésus, lorsqu'il guérit un paralytique le jour du sabbat (7, 22-23). — 3° Les Juifs disent : le Messie doit venir à l'improviste, on ne sait d'où (7, 27). Jésus leur répond : si vous saviez qui je suis, vous sauriez aussi d'où je viens (v. 28). Nulle part la substitution de la théologie de l'évangéliste à la parole traditionnelle de Jésus ne se trahit plus naïvement. En effet, si les Juifs reconnaissaient en Christ le Fils de Dieu descendu du ciel, le Logos incarné, tout leur ergotage sur ses origines et toutes leurs objections contre sa mission divine tomberaient du même coup. C'est l'argument capital du Christ du IVe évangile. Était-ce l'argument du Christ historique?

La foule continue à être partagée à l'égard de Jésus. Beaucoup croient en lui à cause des miracles qu'il a faits (7, 31) et quoiqu'il ne soit pas de la race de David ni originaire de Bethléhem, ils saluent en lui le Messie (v. 40 à 43). Les Juifs, ne comprenant pas les paroles d'ailleurs parfaitement incompréhensibles de Jésus, soupçonnent qu'il a l'intention d'aller répandre son enseignement chez les Grecs de la *Diaspora* (7, 35). D'autres veulent l'arrêter, notamment les sacrificateurs et les Pharisiens (7, 32, 44 à 50) qui envoient leurs serviteurs afin de le saisir. Mais ceux-ci reviennent sans avoir osé mettre la main sur lui, car, disent-ils, « jamais homme n'a parlé comme celui-là » (v. 46). Les Pharisiens soupçonnent leurs serviteurs d'avoir été eux-mêmes séduits et leur rappellent qu'aucun des magistrats et des Pharisiens n'a foi en Jésus. Il n'a recruté de disciples que parmi « cette foule ignorante de la Loi » (v, 49). Mais Nicodème reparaît à propos pour leur rappeler que la Loi précisément ne permet pas de condamner un homme sans l'entendre, ce qui lui attire l'accusation d'être lui aussi un Galiléen (v. 50 à 52).

Toute cette scène est très instructive pour le critique moderne et prodigieuse d'insouciance historique de la part de l'auteur :

1° Elle nous apprend que pour le quatrième évangéliste Jésus n'est pas né à Bethléhem ni de la race de David. Les Juifs refusent de croire en lui parce qu'il ne remplit pas ces conditions, ce qui n'aurait aucun sens si Jésus y était réellement né et si l'auteur avait connu ou accepté les généalogies de Matthieu et de Luc.

2° Sans aucun souci de la réalité historique, l'auteur prête aux Juifs un langage qui vise clairement la propagation du christianisme dans le monde grec par saint Paul et les autres missionnaires universalistes. Quand Jésus leur dit : « où je vais [1], vous ne pouvez pas y aller » (**7**, 34), ils se demandent s'il ne va pas se rendre chez les Grecs de la *Diaspora* pour leur apporter son enseignement (!). Notez qu'une pareille interprétation n'a aucun lien avec les paroles de Jésus, puisque rien n'est plus facile pour les Juifs que d'aller chez les Grecs de la Dispersion, où il y avait un très grand nombre des leurs qui étaient en relations constantes avec eux. D'ailleurs cette appréhension n'a pas existé et ne pouvait pas exister chez les Juifs contemporains de Jésus.

3° Les agents envoyés pour arrêter Jésus n'osent pas mettre la main sur lui, au milieu de cette foule qui est en grande partie disposée à les soutenir, parce qu'ils sont subjugués par sa parole. On sait combien la grandeur morale de Jésus arrêta ces émissaires lorsqu'ils reçurent réellement l'ordre de l'arrêter ! La vérité, c'est que l'histoire est complètement faussée par l'évangéliste, afin de mieux faire ressortir que le Christ

1. Les manuscrits grecs portent tous : ὅπου εἰμὶ ἐγώ, c'est-à-dire « là où je *suis*, moi ». Nous préférons cependant la lecture ὅπου εἶμι, c'est-à-dire « là où je *vais* », attestée par quelques manuscrits latins, par les versions syriaques de Cureton et du Sinaï. Elle est commandée par le ὑπάγω du v. 33 et le ἐλθεῖν du v. 34. Voir aussi **8**, 21.

ne peut être arrêté que de son propre consentement, à l'heure fixée par Dieu (**7**, 30 ; cpr. **8**, 20). Contrairement à la vérité historique il nous a présenté Jésus s'affirmant comme Messie à Jérusalem dès le début de son ministère. Dominé par son dualisme moral et son hostilité contre les Juifs, il attribue aux autorités de Jérusalem le dessein d'arrêter Jésus dès la fête des Tabernacles. Et cependant le Christ continue à prêcher en plein temple, à dénoncer ces mêmes autorités devant une foule mal disposée pour lui, sans que les maîtres de céans puissent rien faire contre lui ! Tout cela n'est pas seulement contraire à la tradition des synoptiques ; c'est au plus haut degré incohérent. Mais la seule chose que l'auteur ait à cœur, c'est de nous montrer que les hommes sont impuissants contre le Logos incarné, et cette conclusion là s'impose à l'esprit de ses lecteurs [1].

4° Enfin, la manière dont l'évangéliste, ici et dans les chapitres suivants, parle des Juifs et des Pharisiens, montre clairement qu'il ne se considère pas lui-même comme appartenant au peuple juif et qu'il ne sait plus ce qu'étaient les Pharisiens. Sous sa plume le terme οἱ Ἰουδαῖοι désigne uniformément les adversaires de Jésus (**7**, 1, 11, 13, 35 ; **8**, 22, 48, 52, 57-59 ; **9**, 18, 22, etc.) [2], tandis que ses partisans appartiennent à la foule indéterminée (ὁ ὄχλος, **7**, 12, 31, 40, 43, 49 ; de même **12**, 29 et 34). Il parle comme un chrétien de la fin du Ier ou du IIe siècle, alors que la séparation du judaïsme et du christianisme est un fait accompli et que la lutte entre Juifs et Chrétiens bat son plein. Il n'a même pas l'air de se douter que tous les premiers disciples du Christ étaient juifs. Un pareil langage et une pareille conception sont-ils admissibles

1. Voir encore à ce sujet **10**, 18 et 39 ; **19**, 11.

2. Les Juifs qui ont foi en lui, **8**, 31, ne lui demeurent pas fidèles. Au chap. **10**, v. 34, Jésus dit aux Juifs : « N'est-il pas écrit dans *votre* loi ». A noter aussi que Nathanaël, l'homme droit qui reconnaît dès le premier jour en Jésus le Fils de Dieu, n'est pas un Juif, mais un *Israélite* (**1**, 48).

de la part d'un apôtre de Jésus, juif de naissance et de langue, ayant vécu longtemps dans l'intimité des disciples juifs du Christ, et fidèle à sa conception judéo-chrétienne du christianisme jusqu'à la fin de son âge mûr [1] ? Ce qui est bien pis encore, c'est sa conception des *Pharisiens*. Il sont tout simplement associés aux sacrificateurs et considérés comme un petit groupe de notables de Jérusalem (**7**, 32, 45, 47 ; **11**, 47 ; **18**, 3) ; ils convoquent le Sanhédrin ; ils ont des serviteurs qui sont de véritables agents de la force publique. L'auteur ne sait plus du tout ce qu'ils étaient réellement ; il ignore l'hostilité entre le parti sacerdotal en grande majorité sadducéen et le parti pharisien ; il ignore que la grande majorité de la nation juive se rattachait à la tendance pharisienne, que Jésus eut des rapports souvent même amicaux avec nombre de Pharisiens, qu'il fréquentait chez eux. Pour lui les Pharisiens, ce sont évidemment les docteurs de la Loi ; Nicodème, qualifié de διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ, est un des leurs (**3**, 1, 10 ; **7**, 50). Ils détiennent avec les sacrificateurs le pouvoir chez les Juifs et avec eux ils disposent de la force publique. A distance, au point de vue de la philosophie de l'histoire, cette représentation des puissances gouvernantes est assez juste ; le sacerdoce et les docteurs de la Loi sont bien les conducteurs de la nation juive. Mais, sur le terrain de l'histoire positive, l'identification des Pharisiens avec le petit groupe des docteurs influents de la Loi est absolument fausse. Rien que cela suffirait à établir, en toute autre matière, que l'auteur d'une altération aussi forte de la réalité historique ne peut pas être un homme qui a vécu, au moins la moitié de sa vie, dans la société même des gens sur lesquels il se trompe à tel point. D'autant qu'ici l'évangéliste n'est dominé par aucune préoccupation philosophique ou dogmatique. Il parle tout simplement de choses qu'il ne connaît pas.

1. Voir plus haut, p. 4 et 5.

5° Enfin le contraste entre la controverse de Jésus avec les Juifs dans le IVe évangile et les reproches adressés par Jésus aux légalistes juifs d'après la tradition synoptique, n'est-il pas des plus instructifs ? Dans cet évangile la question des *observances de la Loi*, si troublantes pour les premiers disciples, n'existe pour ainsi dire plus. Les Juifs reprochent à Jésus de faire des guérisons un jour de sabbat, parce que l'observance du sabbat est une de celles que les Juifs de la Dispersion, avec lesquels les Chrétiens se trouvent aux prises à l'époque où le IVe évangile fut composé, ont conservées avec le plus d'insistance. Mais toutes les pratiques légales qui sont si fréquemment le thème des enseignements de Jésus d'après les synoptiques, la dîme, les offrandes, les jeûnes, les aumônes, les répétitions de prières, ont disparu de l'horizon du quatrième évangéliste. Comme il vit dans une société où l'affranchissement à l'égard des survivances judaïques est définitivement acquis, il y fait vivre également Jésus. Aussi ne retrouvons-nous chez lui aucune de ces scènes prises sur le vif qui forment le cadre historique de la vie de Jésus dans les synoptiques et qui portent leur cachet d'authenticité avec elles. Et l'on voudrait nous faire accroire que l'apôtre qui en a été le témoin constant, pour qui cette question des observances légales a eu une importance capitale, a tout simplement supprimé cette partie de la vie et de l'enseignement de son maître !

2. L'antithèse du Christ qui est Lumière et des Juifs qui sont enfants du diable, 8, 12[1] à 8, 59.

Les enseignements du ch. 8 sont la continuation de ceux que nous venons d'analyser. Ils sont reliés à ce qui précède, simplement par le mot πάλιν : « de nouveau », « encore ». L'au-

1. La péricope de la femme adultère (**7**, 53 à **8**, 11) n'appartient pas au IVe évangile, de l'aveu unanime des critiques. Nous n'avons donc pas à nous en occuper.

teur n'éprouve pas le besoin de spécifier si nous sommes toujours à la fête des Tabernacles. Par contre il précise le lieu où Jésus parle : c'est dans la trésorerie du temple (8, 20), c'est-à-dire vraisemblablement dans la salle où étaient les troncs destinés à recevoir les offrandes. Il se trouve que cette salle figure exactement sous le même nom dans les évangiles synoptiques. C'est là que, d'après Marc (**12**, 41) et Luc (**21**, 1), Jésus voit une pauvre femme déposer une modique offrande et prononce la touchante parole sur la pite de la veuve. Il y a corrélation intime entre le récit et le lieu. Dans le IVe évangile, au contraire, nous avons déjà vu combien il est invraisemblable que Jésus ait prononcé dans le temple même les discours qu'on lui prête, alors que les autorités juives avaient déjà donné des ordres pour l'arrêter.

Le thème des enseignements du ch. 8 est donné par le v. 12 : « Je suis la Lumière du monde; celui qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais il obtiendra la lumière qui procure la vie. » Les Pharisiens ne se lassent pas de demander à Jésus des preuves à l'appui de ses déclarations. Jésus leur répond d'une part en affirmant une fois de plus sa nature divine, d'autre part, en attribuant leur incrédulité persistante à la méchanceté radicale de leur nature. Parmi les Juifs il y en a qui sont disposés à croire en lui (8, 30), mais quand il leur révèle que le salut par Christ est indépendant de la descendance d'Abraham, leur foi n'est pas capable d'aller jusque-là; ils l'accusent d'être fou (8, 48, 52) et veulent le lapider (8, 59). Toute la dernière partie, depuis le v. 30, est inspirée par les souvenirs de la controverse paulinienne contre les judaïsants et les Juifs : quoique descendants d'Abraham, les Juifs sont esclaves, parce qu'ils sont soumis à la servitude du péché. Ils ne deviendront libres que si la parole du Christ demeure en eux et ils ne peuvent avoir Dieu pour père que s'ils aiment le Christ (8, 31 à 43). Assurément de pareils enseignements ne sont pas contraires à l'évangile de Jésus tel que le fait con-

naître la tradition synoptique, mais ils diffèrent complètement, par le ton, la forme et le contenu, du langage de Jésus à ses auditeurs réels, parce qu'ils sont la transposition des principes évangéliques dans un autre milieu, dans un autre temps, alors que se sont posés des problèmes qui n'existaient pas encore sous cette forme dans l'entourage de Jésus.

La controverse entre Jésus et ses adversaires pourrait continuer indéfiniment. L'un dit : « Je suis la lumière »; les autres répondent : « Nous ne la voyons pas. » De la manière dont la question est posée il n'est pas possible qu'il en soit autrement. Le Logos incarné *est* la Vérité et la Vie; quand il paraît, il ne peut que se montrer, non se démontrer[1]. On ne prouve pas aux hommes que le soleil brille et réchauffe. S'ils ne le voient pas, c'est qu'ils sont aveugles et s'ils ne le sentent pas, c'est qu'ils sont morts. La continuation du dialogue ne peut aboutir à autre chose qu'à des déclarations toujours plus tranchées de Jésus sur sa propre nature et à des manifestations toujours plus graves du dualisme radical qui sépare les ténèbres et la lumière.

Plus le Christ révèle sa nature véritable, plus aussi il se fait connaître en tant que *Logos* de Dieu. La doctrine du prologue domine de plus en plus le récit. Connaître le Fils, c'est connaître le Père (**8**, 19, 55), puisque Dieu ne se révèle que par son Logos (**1**, 18). Le Christ est la Lumière du monde (**8**, 12; cpr. **9**, 5; **12**, 35-36), parce qu'il est le Logos incarné et que le Logos est la lumière du monde (**1**, 4). Il ne parle pas de lui-même; il dit ce qu'il a entendu du Père (**8**, 26, 28, 40); il fait la volonté du Père (**8**, 29); il dit ce qu'il a vu auprès du Père (**8**, 38)[2]. Il procède du Père et il va

1. Voir **8**, 24 : ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι, ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν : « si vous ne croyez pas que je suis moi (c'est-à-dire que je suis qui je suis), vous mourrez dans vos péchés »; cf. v. 28 et **9**, 9. Tel est aussi le sens du v. 25, de quelque façon que l'on traduise les mots : τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν.

2. Même la déclaration de sainteté impliquée dans la question du v. 46 :

vers lui (**8**, 42); toutes les relations de Dieu avec le monde s'opèrent par l'intermédiaire du Logos. Il existe bien avant Abraham (**8**, 58); en effet, toutes choses sont devenues par lui (**1**, 3). On a vraiment peine à comprendre comment certains interprètes se refusent encore à reconnaître que toutes ces déclarations de Jésus sur sa propre personne sont la pure et simple application de la doctrine alexandrine posée dans le Prologue.

Et ce n'est pas seulement la doctrine du Logos qui domine tout l'enseignement de Jésus dans le IVe évangile, c'est aussi la notion alexandrine du *salut résultant de la connaissance de la vérité*. Pourquoi faut-il avoir foi en Christ et par la foi parvenir à la connaissance de sa véritable nature pour être sauvé? Parce que le Christ *est* la Vérité et que la vérité sauve l'homme en l'affranchissant du péché (**8**, 32, 34). Le Christ a tout d'abord réclamé la foi de ses auditeurs (**3**, 15, 16, 36; **4**, 41, 50; **5**, 21 ; **6**, 40, 47, etc.). La *foi* en Christ est la condition première et unique du salut ; mais cette foi, lorsqu'elle est réelle et complète, permet d'acquérir la connaissance du Christ ou de la Vérité et c'est cette connaissance qui sauve. « Nous avons cru et nous avons *connu* », dit saint Pierre (**6**, 69)[1]. « C'est ici la vie éternelle de te *connaître* toi le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (**17**, 3). Tant que Jésus n'a pas dévoilé à ses disciples la plénitude de

« qui de vous me convaincra de péché » a son pendant chez Philon, *De prof.*, **21**, où il est dit que le Logos n'a part à aucun péché.

1. Voir plus haut, p. 192, à propos de **7**, 17. — Voir aussi **10**, 37 et 38 : « si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne croyez pas en moi; mais si je les fais et que vous ne vouliez pas croire en moi (i. e. à mes déclarations), croyez du moins aux œuvres, afin de parvenir à la connaissance que le Père est en moi et moi dans le Père ». — Philon considère aussi la foi en Dieu comme l'œuvre la plus excellente de l'esprit et explique pourquoi elle fut imputée à justice à Abraham (*Quis rer. div. haer.*, **18**; *De Abrahamo*, **46**, où le Logos est présenté comme le garant de Dieu). Celui qui suit Dieu a le Logos divin pour conducteur (*De migrat. Abrah.*, **31**). D'autre part, nous savons déjà que, pour Philon, c'est la connaissance de la vérité ou de Dieu qui sauve l'homme (voir plus haut, p. 90).

sa nature divine, ils doivent avoir foi en lui, à cause de ses miracles qui attestent sa puissance et sa bonté, et à cause des témoignages qui consacrent sa mission. Mais à partir du moment où il s'est révélé, non plus seulement comme Messie et comme principe de l'ordre nouveau du salut, mais comme le pain de vie et la Lumière du monde, il ne suffit pas d'avoir foi en lui; il faut le *connaître* comme tel, c'est-à-dire reconnaître qu'il est lui-même la Vie et la Lumière et devenir un avec lui [1], sinon la foi en lui demeure stérile. Or, voilà justement ce que les Juifs, même bien disposés, ne parviennent pas à reconnaître. Quelques-uns veulent bien admettre que le Christ est le Messie, l'envoyé de Dieu, mais ils continuent à fonder leur confiance au salut sur leur descendance d'Abraham (8, 30 et suiv.). Ils ne comprennent pas la vraie nature du Christ; ils ne reconnaissent pas qu'il *est* la Vérité, la révélation essentielle, et qu'en acceptant la Vérité, comme en s'assimilant le pain de vie, ils sont sauvés, puisque être sauvé c'est avoir la vie de Dieu et être dans la vérité de Dieu. Ne voit-on pas que nous sommes ici en plein sur le terrain même de la controverse entre les Chrétiens alexandrins et les Juifs alexandrins libéraux de la Dispersion? Toute cette argumentation n'a d'autre but que de convaincre ces derniers, d'esprit large mais répugnant néanmoins à l'internationalisme chrétien, que le Christ étant la Vérité et la Vie est bien réellement le Logos et que ceux qui le suivent sont la véritable descendance d'Abraham, bien plutôt que ceux qui le repoussent (8, 39 et suiv.). En tous cas Jésus n'a jamais parlé ce langage-là à ses auditeurs. Ceux-ci n'y auraient rien compris. Le Jésus historique disait : « Venez à moi, vous tous qui êtes travaillés et chargés et je vous donnerai du repos » (*Matth.*, **11**, 28). Il faisait appel à l'expérience morale ; il ne procédait pas

1. L'unité avec le Fils et le Père, qui est le couronnement du salut, sera énoncée au chap. **10** et développée au chap. **15**. Voir plus haut, p. 174 et 177, le rôle de la foi dans l'assimilation du pain de vie.

par aphorismes alexandrins et ne disposait pas son enseignement suivant une savante gradation dialectique.

Le dualisme du IV[e] évangile. Le diable. — L'évangéliste ne se borne pas à constater l'hostilité des Juifs à l'égard du Christ. Il en donne aussi la raison. « Vous êtes, leur dit Jésus, issus d'en bas, moi je suis d'en haut; vous êtes issus de ce monde-ci, moi je ne suis pas de ce monde-ci » (**8**, 23), — paroles qu'il faut compléter par les deux déclarations suivantes : « vous avez pour père le diable et vous voulez accomplir les désirs de votre père » (**8**, 44); « celui qui est issu de Dieu écoute les paroles de Dieu; vous ne les écoutez pas pour cette raison que vous n'êtes pas issus de Dieu » (**8**, 47). Les Juifs « ne *peuvent* pas écouter la parole du Christ » (**8**, 43; cpr. **12**, 39), ni aller où il va (**8**, 22; cpr. **7**, 34).

Le dualisme moral du IV[e] évangile s'affirme ici de la façon la plus nette. Il y a un monde d'en bas (τὰ κάτω) qui est le monde actuel plongé dans les ténèbres (ὁ κόσμος οὗτος, **8**, 23; cfr. **1**, 5 et **10**, 11). Le Christ n'appartient pas à ce monde-là; il est issu du monde d'en haut (τὰ ἄνω). Ceux qui sont du monde d'en bas ne peuvent pas saisir la vérité. Nous l'avons déjà appris précédemment : celui qui fait le mal hait la lumière (**3**, 20); or le monde hait le Christ (**15**, 18 et suiv.); ce monde actuel est mauvais. Ceux-là seuls viennent à Christ que le Père attire vers lui (**6**, 37, 39, 44, 65). Nous nous sommes déjà expliqué au sujet de cette conception; nous avons vu à quel point elle est foncièrement alexandrine et comment l'auteur, tout en rapportant à Dieu seul le salut des fidèles arrachés au monde de ténèbres, laisse au monde méchant toute la responsabilité de sa condamnation[1]. Pourquoi les uns ouvrent-ils les yeux à la Lumière et les autres pas? Il ne résout pas le problème, pas plus que Philon et pour les mêmes raisons inhérentes au

1. Voir plus haut, p. 164 et suiv., p. 177. Voir encore **17**, 14-19, 25.

système. Seulement le dualisme entre le monde mauvais et le principe divin paraît plus accentué dans le IVe évangile que dans les œuvres de Philon. Celui-ci admet la possibilité pour tout homme de reconnaître son erreur et de remonter des ténèbres à la lumière. L'évangéliste dit à propos de la nouvelle naissance que l'esprit souffle où il veut (**3**, 8); il rappelle la parole d'Ésaïe : « Dieu a aveuglé leurs yeux et endurci leurs cœurs » pour justifier son assertion que les Juifs *ne peuvent pas* croire en Jésus (**12**, 39-40). Jésus sait d'avance (ἐξ ἀρχῆς) quels sont ceux qui ne croiront pas (**6**, 64). Il choisit ses disciples dans le monde; ce ne sont pas eux qui, de leur propre choix, viennent vers lui (**15**, 16 et 19). Et ces élus, c'est Dieu qui les lui donne (**17**, 6, 9). L'élection des fidèles est le fait de Dieu, la perdition des hommes de ténèbres est le fait de leur mauvaise nature et n'est donc pas imputable à Dieu. Nous ne croyons pas que l'on puisse tirer autre chose du IVe évangile.

Dans le passage qui nous occupe nous voyons paraître un nouveau facteur qui, au premier abord, semble apporter la solution, c'est le diable. Malheureusement nous constatons bientôt que nous avons affaire ici de nouveau à un de ces éléments étrangers à la philosophie religieuse de l'évangéliste, que la tradition chrétienne lui a imposés, dont il n'a pas réussi à se débarrasser, mais qu'il n'est pas davantage parvenu à incorporer dans sa doctrine[1]. Le diable est le père des Juifs (**8**, 44); mais gardons-nous bien de voir ici une conception semblable à celle qui prévaudra bientôt dans certains systèmes gnostiques antijudaïsants, où le Dieu des Juifs est assimilé au principe du mal. Rien de pareil chez le quatrième évangéliste, et cela est très caractéristique. Malgré son hostilité radicale contre les Juifs, il n'y a chez lui aucune trace de gnosticisme antijudaïsant. Les livres sacrés des Juifs sont la Parole de

1. Voir ce qui a été dit, p. 165 et suiv., sur la résurrection des morts et le jugement dernier.

Dieu; Abraham est l'homme de Dieu et Moïse rend témoignage au Logos. Ce n'est pas le Dieu des Juifs qu'il condamne; ce sont les Juifs aveugles. Il est chrétien; il n'est pas gnostique.

Le diable, d'ailleurs, n'est pas seulement le père des Juifs; il est le prince du monde entier (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου), il doit être expulsé du monde lorsque le Christ glorifié attirera tous les hommes à lui (**12**, 31; cfr. **14**, 30; **16**, 11). Il est la personnification de la mauvaise volonté qui empêche les hommes de saisir la vérité révélée par Dieu et qui est particulièrement grave chez les Juifs auxquels la Lumière a été révélée d'une façon plus directe et plus abondante. Il est dès l'origine meurtrier et menteur de son naturel (8, 44)[1]. Cependant ce diable n'est pas un être indépendant de Dieu; il sera jugé et puni; il ne peut entrer dans le cœur de Satan qu'au moment fixé par Dieu, lorsque l'heure de la glorification du Christ a sonné (**13**, 27).

1. Les mots ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς visent probablement la mort spirituelle d'Adam à la suite de la tentation et de la chute. Le diable, en effet, est dit à la fois meurtrier et menteur. Ce dernier terme ne s'appliquerait pas au meurtre d'Abel par Caïn. D'ailleurs il s'agit de l'origine même de l'humanité. Nous avons ici un nouvel exemple de l'influence de la théologie paulinienne sur le quatrième évangéliste, car il n'est pas vraisemblable qu'un adversaire aussi passionné des rabbins ait puisé directement dans la théologie rabbinique l'idée de la chute de l'humanité en Adam. — Les mots ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ sont plus difficiles. S'agit-il ici d'un père du diable, menteur comme lui, une sorte de démiurge qui serait au diable ce que le Père est au Logos? Il n'y a aucun autre passage dans l'évangile où il y ait même la plus légère allusion à une doctrine de ce genre. Cependant, si telle avait été la pensée de l'évangéliste, elle aurait nécessairement réagi sur l'ensemble de son récit. Elle procède, en effet, d'une conception gnostique du monde très différente de la conception alexandrine de l'auteur. Pour lui c'est Dieu qui est l'auteur de toutes choses, y compris le κόσμος, par l'intermédiaire du Logos. Il n'y a pas de place pour un principe premier du mal, père du diable. Le mal est le résultat de l'aveuglement des êtres matériels qui opposent leur mauvaise volonté à l'action de la Vie et de la Lumière. A notre sens, il faut rapporter αὐτοῦ à ψεῦδος et traduire : « il est menteur et père du mensonge ». C'est lui qui inspire le mensonge, comme il cause la mort des hommes.

Mais, si l'existence de créatures mauvaises, impuissantes à saisir la révélation divine, est déjà un mystère dans le système de l'évangéliste, puisqu'après tout ce sont des créatures de Dieu et que d'autre part elles opposent à la toute-puissance divine une résistance incompréhensible[1], à combien plus forte raison le diable constitue-t-il une contradiction formidable dans la philosophie alexandrine ! Le diable, en effet, n'est pas seulement un être mauvais, c'est-à-dire plongé dans la matière et dans les ténèbres jusqu'à être incapable de saisir la vie et de reconnaître la lumière ; il est de plus source du mal, inspirateur du meurtre et du mensonge, principe actif alors que par définition le mal dans la théologie alexandrine est simplement un manque d'être, une absence de vie, un déficit de lumière. Le diable n'est pas à sa place dans la théologie du IV[e] évangile. Il y est un hors-d'œuvre et, quand on sait quelle place importante il jouait avec ses légions de démons dans la tradition chrétienne primitive, on comprend aisément d'où il a pénétré dans l'évangile alexandrin. De même que la résurrection des morts et le jugement final il faisait partie trop intégrante de la conception chrétienne du monde et de la vie, il était trop constamment présent à toutes les pages de la tradition courante, pour qu'il fût possible de l'éliminer.

L'évangéliste s'est borné à faire disparaître les légions de *démons* que la tradition galiléenne et juive avait disposés à profusion à travers toute l'histoire de Jésus. Ce n'est pas, en effet, un des moindres contrastes entre les synoptiques et le IV[e] évangile que l'absence complète, dans ce dernier, de toutes les possessions démoniaques et de toutes les guérisons de démoniaques auxquelles se complaisent nos trois premiers évangiles. Chez lui il n'y a que les Juifs pour supposer que Jésus est possédé d'un démon (**7**, 20 ; **8**, 48 ; **10**, 20). Ici encore il

1. N'oublions pas qu'il n'y a dans le IV[e] évangile aucune trace de la doctrine paulinienne de la chute de l'humanité en la personne du premier homme.

faut choisir entre le témoignage des synoptiques et le sien. Or, il n'est pas douteux que la croyance aux possessions démoniaques et aux guérisons des malades par l'expulsion des démons, était généralement répandue dans la foule juive au sein de laquelle vécut Jésus. La version des synoptiques correspond sur ce point comme sur tous les autres au cadre historique du ministère de Jésus. Elle offre toutes les garanties d'authenticité, sinon pour le détail des guérisons miraculeuses que l'imagination populaire a très vraisemblablement altéré, du moins en ce qui concerne l'idée même que l'on se faisait de ces guérisons dans la société des premiers disciples. C'est le quatrième évangéliste qui a, sur ce point comme sur tous les autres, transformé l'histoire de Jésus, sans doute parce qu'il jugeait les perpétuelles relations avec des démons indignes du Logos incarné, peut-être parce que la croyance même à tous ces mauvais esprits lui paraissait superstitieuse. Mais s'il a pu éliminer ceux-ci, il ne lui a pas été possible de bannir le diable lui-même de l'horizon chrétien. Une fois de plus nous constatons que, pour avoir profondément modifié la tradition chrétienne afin de l'adapter à sa philosophie religieuse, il a dû également à mainte reprise faire fléchir sa doctrine devant certaines exigences inéluctables de la tradition.

3. La guérison de l'aveugle-né. Son expulsion par les Juifs, 9, 1 à 9, 41.

Comme Jésus sortait du temple (8, 59 et 9, 1), il voit aux abords du sanctuaire, parmi la légion de mendiants qui imploraient la pitié des fidèles, un aveugle de naissance. Ses disciples lui demandent quelle est la cause d'une aussi terrible infirmité. Expie-t-il des péchés commis dans une existence antérieure[1] — ce qui était l'explication platonicienne — ou

1. Comme le malheureux est aveugle de naissance, la cécité ne peut être que la punition de péchés commis par lui avant la naissance,

subit-il la peine des péchés commis par ses ancêtres, comme le soutenait la sagesse juive (**9**, 2)? Jésus ne répond pas directement à la question, suivant l'habitude de l'évangéliste. Cet aveugle-né, dit-il, se trouve là, afin que l'œuvre de Dieu soit manifestée en lui (**9**, 3). Il n'est guère possible d'insinuer plus clairement que la guérison, dont le récit suit, est une illustration de la puissance de Dieu pour rendre la vue aux aveugles. Dieu donne la lumière à celui qui est disposé à la recevoir, fût-il le plus aveugle du monde, à condition qu'il se soumette avec une foi entière aux instructions du révélateur qui la lui apporte. L'organe de l'action révélatrice de Dieu, c'est le Logos, et tant que celui-ci est incarné dans le monde, c'est Jésus en qui le Logos est incarné (**9**, 4 et 5).

Tout cela est clair comme de l'eau de roche quand on se place au point de vue du symbolisme alexandrin dont nous avons reconnu l'application constante dans les récits de miracles antérieurs. Que si l'on prétend, au contraire, voir ici le compte-rendu d'un fait historique réel, on se trouve en présence d'un récit puéril, qui jure autant avec l'idéalisme de l'auteur qu'avec la nature divine de son Christ. Le mode de guérison est inspiré par le récit analogue de *Marc*, **8**, 23 et suiv., mais il est devenu plus compliqué. Dans l'évangile de *Matthieu* (**9**, 29) Jésus se borne à toucher les yeux des aveugles; d'après Marc il met auparavant de la salive sur les yeux; dans le quatrième évangile il crache par terre, pétrit un peu de terre avec sa salive et met cet onguent sur les yeux de l'infirme. Peut-être y a-t-il là dessous des intentions symboliques, une allusion à *Genèse*, **2**, 7, suivant l'interprétation de plusieurs Pères de l'Église? Ce qui est certain, c'est que le renvoi de l'aveugle à la fontaine de Siloam a une signification mystérieuse, puisque l'auteur, qui — nous le savons — s'adresse à des lecteurs ignorant l'hébreu, éprouve le besoin de traduire ce nom propre en grec. Il tient donc à ce qu'ils en sachent le sens. Siloam (pour Siloah) signifie, d'après lui : envoyé, dé-

légué, ce qui doit sans doute nous apprendre que cette eau est envoyée de Dieu. Il est, en effet, très étrange que le Christ du IVe évangile, dont la puissance surnaturelle va jusqu'à ressusciter les morts, soit obligé d'envoyer l'aveugle-né se laver dans la fontaine de Siloam pour qu'il puisse recouvrer la vue. L'imposition des mains par le Christ ne suffit donc pas? L'allusion nous paraît fort claire, à condition de ne pas perdre de vue qu'ici, comme dans beaucoup d'autres passages déjà rencontrés ou encore à venir, l'évangéliste se place au point de vue de l'époque où il écrit. Aux origines des églises chrétiennes on constate l'existence d'un double rite d'introduction dans la communauté : l'imposition des mains et le baptême. Le mode de guérison de l'aveugle-né par Jésus montre que le Christ lui-même ne se contente pas de l'imposition des mains pour faire passer un néophyte des ténèbres à la lumière, mais lui impose également l'ablution dans une fontaine, c'est-à-dire le baptême[1]. Nous avons déjà vu à quel point le quatrième évangéliste tient à consacrer le baptême chrétien par l'exemple même de Jésus, contrairement à la tradition synoptique[2]. Qu'il s'agisse du baptême ou de la Sainte-Cène, c'est toujours d'une façon indirecte, par allusion ou par allégorie, que l'évangéliste assure aux rites de l'Église primitive la consécration de Jésus.

1. L'application au baptême des termes φώτισμα et φωτίζεσθαι, dès la haute antiquité, autorise à associer l'idée du baptême et celle du passage des ténèbres à la lumière. On sait, d'ailleurs, que le baptême se pratiquait dans une rivière ou dans le bassin d'une fontaine, autant que possible dans de l'eau courante (*Didaché*, **7** ; Justin, *Apol.*, I, 61). — Sur l'introduction dans la communauté chrétienne par la simple imposition des mains, sans baptême, voir *Actes*, **2**, 4 ; **4**, 31 ; **8**, 17 (où l'imposition des mains, distincte du baptême, est considérée comme indispensable) ; **9**, 17 (Ananias impose les mains à Paul et lui rend ainsi la vue ; dès lors Paul est rempli du Saint-Esprit ; il n'est baptisé qu'après l'imposition, v. 19). L'imposition des mains, pour l'auteur des *Actes*, confère les dons du Saint-Esprit ; le baptême ne procure qu'une affiliation extérieure. Les deux rites se combinèrent de très bonne heure. Dans les synoptiques Jésus procède toujours par l'imposition des mains.

2. Voir plus haut, p. 144 et suiv.

Or, il n'est pas douteux qu'au ch. **9** comme au ch. **8** toute la controverse avec les Juifs est menée par l'auteur au point de vue de son propre temps, et nullement comme reproduction historique des entretiens de Jésus avec son entourage juif. La preuve en est au v. 22. Les Juifs (toujours assimilés en bloc aux adversaires de Jésus) ne veulent pas se rendre à l'évidence. Ils cherchent des échappatoires. Ils prétendent que le personnage guéri par Jésus n'est pas le même que celui qui était aveugle. Ils font venir ses parents dans l'espoir que ceux-ci ne reconnaîtront pas en lui leur fils (v. 18 et suiv.). Cet espoir est déçu. Alors ils leur adressent la question assez sotte (puisque les parents n'ont pas assisté à la guérison) : « Vous dites qu'il est né aveugle; comment se fait-il qu'il voie maintenant? » Les parents déclarent qu'ils n'en savent rien, que leur fils est d'âge à répondre lui-même. Et pourquoi se tiennent-ils sur cette réserve? « parce que les Juifs s'étaient déjà entendus pour exclure de la synagogue quiconque reconnaîtrait en lui le Christ » (**9**, 22)[1]. Ceci n'a aucun sens à l'époque de Jésus et dans le cadre historique où l'évangéliste place ces paroles. On sait, en effet, par les *Actes*, que les premiers chrétiens de Jérusalem continuèrent à fréquenter le temple et qu'ils n'en étaient nullement exclus. L'exclusion de la synagogue, dont l'aveugle guéri par Jésus est en effet frappé (**9**, 34), s'est produite après la prédication du christianisme universaliste par saint Paul parmi les Juifs de la Dispersion. En terre païenne, où il n'y avait pas de Temple ni de territoire juif, la synagogue était le foyer à la fois religieux et national : être expulsé de la synagogue équivalait à être exclu de la communauté juive. C'est, en effet, ce qui arriva aux disciples de Paul et des autres missionnaires universalistes et pendant longtemps il y eut une guerre à mort entre la synagogue juive et l'ekklêsia chrétienne, de telle sorte qu'il ne fut plus possible

1. De même **12**, 42.

pour un membre de la synagogue de reconnaître la grandeur de Jésus ou d'adhérer à ses enseignements sans être immédiatement exclu de la synagogue. Le quatrième évangéliste écrit à une époque où cette lutte est à son plus haut degré de violence. Et il fait parler les Juifs devant Jésus exactement comme ils parlaient devant lui-même. Il stigmatise leur mauvaise volonté à reconnaître les miracles de Jésus et sa dignité divine ; il fait ressortir les mauvais raisonnements auxquels ils ont recours pour se justifier. Est-ce que les Juifs savent d'où sort ce Jésus? Quant à eux, ils ont Moïse et cela leur suffit (**9**, 29). Moïse, en effet, c'était même pour les Juifs les plus larges de la Dispersion l'homme de Dieu.

4. Le bon berger. Unité du Christ (Logos incarné) et de Dieu, 10, 1 à 10, 39.

L'insouciance du quatrième évangéliste à l'égard de la *chronologie* n'est pas moins frappante au cours des chapitres **7** à **10** que dans la première partie de son récit[1]. Le chapitre **10**, jusqu'au v. 39, forme un tout avec les précédents. Les enseignements du ch. **7** ont été donnés par Jésus à la fête des Tabernacles (**7**, 14, 37). Ceux du ch. **8** sont reliés par un simple πάλιν à la controverse antérieure, dont ils représentent la continuation. Jésus est entré au temple au v. 14 du ch. **7**; il en sort au v. 59 du ch. **8** pour guérir l'aveugle-né aux abords mêmes du sanctuaire (**9**, 1). L'auteur ne nous dit pas où s'échange le court dialogue entre Jésus et les Pharisiens après la conversion de l'aveugle (**9**, 35-41); mais c'est certainement la suite immédiate de la guérison. Ainsi Jésus sort du temple pour échapper aux Juifs qui veulent le lapider (**8**, 59) et le jour même il s'entretient avec les Pharisiens que l'évangéliste présente constamment comme les chefs mêmes des adversaires du Christ et les instigateurs des mesures de violence contre

1. Voir plus haut, p. 157.

lui[1]. L'allégorie du bon berger est présentée comme la continuation du dialogue avec les Pharisiens (voir le ὑμῖν de **10**, 1 et les mots αὐτοῖς et ἐκεῖνοι de **10**, 6)[2]. Tous ces faits et ces enseignements se suivent d'une succession immédiate et sont inséparables dans le récit. Cependant, **10**, 22, nous sommes transportés tout à coup à la fête de la Dédicace, qui se célébrait en décembre, trois mois après celle des Tabernacles. Et pour achever de nous confondre, les paroles que Jésus, à cette occasion, adresse aux Juifs sont la suite de l'allégorie du bon berger, laquelle a été prononcée trois mois auparavant.

Depuis l'arrivée définitive de Jésus à Jérusalem aussi bien que pendant ses allées et venues de Judée en Galilée, les indications chronologiques données par l'évangéliste sont également irréelles. Il continue à rattacher les actes et les paroles de Jésus à des fêtes juives, sans aucune raison historique. De même que la révélation du salut par le pain de vie a été faite aux approches d'une Pâque juive, de même c'est à la fête juive de la Dédicace du temple de Jérusalem que Jésus proclame, dans le sanctuaire même du judaïsme, son unité avec le Père. Et c'est dans le portique de Salomon, le fondateur du premier temple de Jérusalem, qu'il inaugure la nouvelle alliance fondée sur cette unité du Père et du Fils (**10**, 22-31).

L'allégorie du bon berger est le seul morceau du quatrième évangile qui rappelle les merveilleuses *paraboles* dont Jésus était si prodigue d'après la tradition des synoptiques. Si nous ne possédions que le quatrième évangile nous ne nous douterions pas de la prédilection de Jésus pour cette forme toute sémitique d'enseignement populaire. Personne ne contestera que les paraboles des synoptiques sont dans l'ensemble des

1. Voir plus haut, p. 196.

2. La formule *amen, amen* par laquelle commence le morceau (**10**, 1), le lie étroitement à ce qui précède et le v. 21, où il est de nouveau question de la guérison de l'aveugle-né, prouve que toute la scène se rattache à ce miracle.

traditions évangéliques celles qui portent le plus nettement le cachet individuel de Jésus. Et le seul de ses apôtres dont nous aurions le témoignage direct les aurait complètement passées sous silence! C'eût été de sa part une véritable trahison.

L'histoire elle-même de la bergerie et du bon berger n'en est pas une à proprement parler. Il suffit de la lire à côté de quelques-unes des paraboles des synoptiques pour se rendre compte que l'inspiration et le genre littéraires en sont différents. C'est une παροιμία (**10**, 6), c'est-à-dire un récit symbolique, dont il faut rechercher le sens caché. Dans le discours du cénacle (**13** à **17**) Jésus dit à ses disciples qu'il leur a parlé jusqu'alors ἐν παροιμίαις (**16**, 25 et 29), quoiqu'il ne leur ait dit aucune parabole. Il entend qu'il s'est servi d'images et de symboles et promet de leur parler dorénavant sans voiles. La parabole est un récit qui a sa signification propre et qui renferme par analogie un enseignement moral. La παροιμία est un récit purement symbolique.

Les éléments du récit étaient, d'ailleurs, fournis à l'évangéliste par la tradition antérieure : le Jésus synoptique, voyant la foule affamée de l'évangile, est ému de compassion envers elle, parce qu'elle est lassée et abattue comme des brebis qui n'ont pas de berger (*Matth.*, **9**, 36); il envoie ses disciples comme des brebis au milieu des loups, mais il leur promet l'assistance de l'esprit divin (*Matth.*, **10**, 16, 20); les faux prophètes sont comparés par lui à des loups déguisés en brebis (*ibid.*, **7**, 15) et les disciples sont engagés à entrer par la porte étroite (**7**, 13). D'après les *Actes* (**20**, 28) les anciens d'Éphèse doivent paître tout le troupeau sur lequel le Saint-Esprit les a établis évêques et dans la Ire *Épître de Pierre* (**2**, 25), c'est le Christ lui-même qui est appelé « berger et évêque des âmes »[1]. La même qualification de « berger des brebis » lui est appliquée

1. Le premier évangéliste applique déjà à Jésus le texte de *Zacharie*, **13**, 7 « je frapperai (plus exactement : frappe) le berger et les brebis du troupeau seront dispersées » (*Matth.*, **26**, 31).

dans l'*Épître aux Hébreux* (**13**, 20), le plus alexandrin des écrits bibliques. Et bien avant que l'évangile eût été annoncé aux pauvres, Philon avait déjà familiarisé ses disciples avec cette image en qualifiant le Logos de « berger des âmes »[1].

Mais l'évangéliste a composé avec ces données traditionnelles un incomparable tableau qui suffirait à lui assigner une première place parmi les disciples en esprit et en vérité qu'il réclame pour son Maître. Si l'image et la pensée première remontent à Jésus, comme nous venons de le rappeler, le développement que leur a donné le quatrième évangéliste exprime trop clairement ses propres spéculations sur la personne et l'œuvre du Christ pour qu'il soit possible de ne pas y reconnaître sa marque personnelle. Ici encore il a travaillé sur la tradition évangélique et il l'a adaptée à son temps et à sa doctrine.

Le Christ s'y présente comme le bon berger[2], par opposition aux voleurs et aux brigands par lesquels l'auteur entend, non pas Moïse et les prophètes dont il fait grand cas, ni les faux messies qui sont en dehors de son horizon grec, ni même les faux docteurs dont il ne s'occupe guère, mais les Pharisiens auxquels le discours s'adresse (**10**, 1; cfr. **9**, 40-41) et qui s'imaginent pouvoir conquérir le salut et en quelque sorte le ravir par leurs pratiques et leurs cérémonies, au lieu de suivre simplement le berger divin. La controverse brûlante avec les partisans du salut par les œuvres légales appartient déjà au passé; la question est jugée pour l'auteur et pour son entourage; elle ne figure pas dans la série de dialogues avec les Juifs que nous venons de passer en revue. Comme en un lointain écho des imprécations de Jésus, les Pharisiens sont purement et simplement assimilés à des brigands qui veulent

1. *De mutatione nominum*, **20**.
2. A noter l'expression vraiment hellénique ὁ ποιμὴν ὁ καλός, littéralement le beau berger, avec le sens moral que les philosophes grecs donnaient à cet adjectif.

s'emparer de la bergerie du Royaume de Dieu par escalade (**10**, 1 et 8).

Le bon berger connaît ses brebis (**10**, 14, 27); c'est Dieu qui les lui donne et personne dès lors ne peut les lui ravir (v. 28). C'est une nouvelle affirmation de la vérité déjà mainte fois exprimée que nul ne vient à Christ, à moins d'y avoir été incité par le Père. Il a d'autres brebis encore que celle de « cette bergerie », expression symbolique pour désigner le peuple juif. Il doit les joindre aux premières et toutes ensemble ne formeront qu'un seul troupeau sous un seul berger (**10**, 16). C'est une nouvelle affirmation de l'universalisme que le quatrième évangéliste professe comme une vérité acquise. Ainsi le morceau tout entier repose sur l'admission des principes pour lesquels saint Paul a tant souffert. Le Christ du IVe évangile parle en chrétien universaliste.

Il parle aussi le langage alexandrin. Ce qui est très frappant dans ce récit et ce qui suffirait à le différencier très nettement des paraboles, c'est que le Christ s'y présente à la fois comme la *porte* de la bergerie (**10**, 7 et 9) et comme le *berger* de cette même bergerie (**10**, 11 et 14). Voilà qui est éminemment caractéristique du Logos philonien. Il est, lui aussi, à la fois le révélateur de la Loi et la Loi elle-même, le messager de la vérité et la vérité elle-même. Il sauve les hommes en se communiquant lui-même à eux [1]. Cette conception d'ordre purement philosophique a passé avec la doctrine du Verbe dans le christianisme, mais elle est étrangère à la première tradition chrétienne, pour laquelle Jésus est le prophète qui ne se prêche pas lui-même, mais qui apporte la bonne nouvelle de la part de Dieu, le Messie qui ne s'identifie pas avec le Royaume de Dieu, mais qui vient le fonder. Les deux notions s'excluent réciproquement; elles procèdent de deux conceptions de Dieu et du monde tout à fait différentes. Il faut choisir entre elles.

1. Voir plus haut, p. 92.

Jésus n'a pas pu enseigner à la fois l'une et l'autre. Or, il n'est pas douteux que la tradition synoptique, sur ce point fondamental, corresponde seule au milieu historique où vécut Jésus[1].

Le bon berger expose sa vie pour ses brebis, tandis que le mercenaire s'enfuit à l'approche du loup, parce qu'il songe à son propre salut plus qu'à celui des brebis qui lui sont confiées (**10**, 11 à 13). Le Christ ne se préoccupe pas de lui-même; il fait l'abandon de sa vie pour ses disciples, de son plein gré, sans que personne ait le pouvoir de la lui ôter, et c'est pour cela que son Père l'aime. *Mais lorsqu'il donne sa vie, il sait qu'il a le pouvoir de la reprendre aussitôt.* Il n'en fait l'abandon que pour obéir au commandement de son Père (**10**, 14-18). Nous reviendrons sur cette conception si curieuse de l'évangéliste.

L'explication du symbole du bon berger se termine par la proclamation de l'*unité du Père et du Fils* (**10**, 30). Les Juifs, troublés par les affirmations de Jésus, lui reprochent de les laisser trop longtemps en suspens. « Si tu es le Christ, dis-le nous ouvertement » (**10**, 24). Depuis le commencement de son ministère Jésus n'a cessé de le proclamer, en sorte que cette demande des Juifs est un simple procédé littéraire pour amener la déclaration capitale : ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν. Jamais, d'après la tradition des synoptiques, Jésus n'a prononcé une parole semblable. Il est plus que probable qu'il eût été fortement scandalisé s'il avait entendu un de ses disciples énoncer une pareille thèse qui, pour lui comme pour ses auditeurs juifs, eût été un blasphème. Ce n'est nullement à cause d'une semblable prétention qu'il a été condamné par les Juifs, mais parce qu'il avait accepté le titre de Messie. Dans la conception alexandrine du quatrième évangéliste, au contraire, elle est toute naturelle. Le Christ est le Logos incarné, l'hypostase de

1. Voir plus haut, p. 176.

la pensée et de la parole de Dieu, l'organe inhérent à Dieu de toute activité et de toute manifestation divines. Assurément il est subordonné à Dieu, puisque le principe de la vie et de la vérité est en Dieu et que le Logos ne les a en lui que par délégation. Mais comme organe inhérent à Dieu il est un avec lui. Quiconque connaît sa vraie nature, sait qu'il est en Dieu comme Dieu est en lui (**10**, 38).

On a peine à se représenter comment un lecteur familiarisé avec le milieu palestinien dans lequel vécut Jésus peut concevoir que nous ayons affaire ici à une tradition historique. C'est à peu près aussi raisonnable que si l'on prétendait que saint François d'Assise enseignait la scolastique aux pèlerins de l'Ombrie qui venaient puiser auprès de lui une vie nouvelle. Au contraire, nous retrouvons ici l'écho très vivant de la controverse entre les Chrétiens et les Juifs à la fin du siècle apostolique. Ce que les Juifs, même les plus larges, ne peuvent pas pardonner aux chrétiens, c'est d'accepter Jésus comme le fils de Dieu, comme un être divin, à bien plus forte raison comme le Logos. Ils sont trop profondément monothéistes pour admettre un pareil blasphème. Les Chrétiens s'efforcent de leur prouver par l'interprétation des textes de l'Ancien Testament que Moïse et les Prophètes lui rendent témoignage et que les Juifs, en vertu même de leur vénération pour ces révélateurs de Dieu dans le passé, doivent adhérer à Christ dans le présent. Quiconque est au courant de la première histoire chrétienne sait cela et sait aussi combien arbitraire était cette interprétation chrétienne des livres sacrés. N'est-ce pas exactement le procédé que le quatrième évangéliste prête au Christ à la fin du ch. **10**? Aux Juifs qui l'accusent de blasphème Jésus répond : « N'est-il pas écrit dans *votre* loi (notez ce : *votre*; il s'agit de la Loi des Juifs; Jésus ne se considère pas comme en faisant partie !) : « j'ai dit : vous êtes des dieux ». S'il a qualifié de dieux ceux pour lesquels fut émis le verbe de Dieu (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ), alors que l'Écriture ne peut pas être

annulée, direz-vous à celui qu'il a consacré et envoyé dans le monde : « tu blasphèmes », parce que j'ai déclaré que je suis le Fils de Dieu » ? (**10**, 34-35).

Le verset très obscur du *Psaume* **82** cité ici se prête admirablement à une exégèse tourmentée, et la phrase très mal construite de l'évangéliste se prête admirablement à une interprétation alexandrine. Le psalmiste n'avait pas songé un moment à traiter de « dieux » véritables les êtres auxquels s'était adressé l'Éternel. Le sens, quel qu'il soit, est certainement métaphorique. L'évangéliste ne s'en appuie pas moins sur cette métaphore pour justifier par l'Écriture la divinité réelle du Christ. Et l'emploi du pronom relatif ὃν (v. 35) venant après le mot λόγος, autorise à le rapporter à ce mot, de telle sorte que l'identité du Logos révélateur de Dieu dans l'Écriture sainte et du Logos révélateur en la personne de Jésus en ressort aisément. Ce n'est pas ainsi que Jésus discute avec les Juifs dans la tradition synoptique. Comme tous les exégètes de ce temps, juifs ou chrétiens, les auteurs de nos trois premiers évangiles expliquent les textes d'une façon déplorable, mais ils prennent ces interprétations le plus souvent à leur compte et ils nous ont conservé assez de souvenirs de la méthode employée par Jésus lui-même pour nous donner l'assurance qu'elle était libre de toute argutie rabbinique[1]. Jésus dégageait les contradictions morales internes du pharisaïsme, mais n'ergotait pas sur les textes.

5. La résurrection de Lazare, 10, 40 à 11, 46.

La déclaration suprême de la grandeur du Christ est suivie

1. Le raisonnement rapporté par *Marc*, **12**, 35-37 (et parallèles) fait exception. Il porte si bien le cachet de l'exégèse des premiers chrétiens et contraste si fort avec la méthode habituelle de Jésus que je me permets de douter de son authenticité. Mais, si absurde que soit l'interprétation rapportée par les évangélistes, elle est du moins dans l'ordre des croyances messianiques, tandis que l'interprétation du *Ps.* **82** par le Christ du IVe évangile est étrangère à la sphère habituelle de Jésus autant par le fond que par la forme.

immédiatement de la manifestation suprême de sa puissance, dans la résurrection de Lazare mort depuis quatre jours. Ce miracle, assurément le plus prodigieux de tous ceux que la tradition prête à Jésus, est inconnu des trois premiers évangélistes. Cependant ils connaissent Marthe et Marie, l'amitié de Jésus pour elles et son séjour à Béthanie. Un pareil silence de leur part est incroyable. On est autorisé à en conclure qu'ils n'avaient pas connaissance de ce miracle. Mais cette hypothèse n'est pas davantage admissible, car un tel prodige accompli dans le voisinage de Jérusalem, devant de nombreux témoins, et devenant la cause déterminante de l'arrestation de Jésus, aurait eu une notoriété plus grande que tous les autres dont les synoptiques ont soigneusement enregistré le souvenir. Quand on sait à quel point les miracles du IV[e] évangile sont des σημεῖα, des illustrations des principes abstraits de l'enseignement de Jésus, on ne peut s'empêcher de soupçonner que ce dernier et suprême miracle de Jésus doit, tout comme le premier aux noces de Cana, être considéré comme un fait symbolique.

L'évangéliste lui-même énonce très nettement l'idée dont la résurrection de Lazare est l'illustration, à savoir que le Christ *est* la résurrection et la vie (**11**, 25). Comme nous l'avons déjà constaté tant de fois, Jésus n'apporte pas seulement la vie éternelle; il est lui-même la vie. Nous sommes toujours en plein dans la philosophie alexandrine. Avant de ranimer Lazare, il s'assure que Marthe, la sœur du défunt, croit à cette vérité essentielle. Quand Jésus lui a dit que son frère ressuscitera, elle pense tout d'abord qu'il s'agit de la résurrection au dernier jour, suivant la croyance juive. Mais Jésus corrige cette erreur. C'est la foi en lui qui donne la vie pour l'éternité même à ceux qui sont morts. « Crois-tu cela »? Elle lui dit : « Oui, Seigneur, moi je crois que tu es le Christ, le fils de Dieu, celui qui vient dans le monde »[1], c'est-à-dire le Messie

1. Ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος, c'est-à-dire le Messie; mais n'oublions pas

11, 23 à 27). Le Christ est ainsi puissance de résurrection et le vie pour ceux qui croient en lui; voilà ce que le rappel de Lazare à la vie va confirmer aux yeux du monde, mais ce qui est déjà acquis pour l'humble croyante. Et, de fait, cette révélation vaut pour tous les vrais fidèles que personne ne voit sortir de leurs tombeaux, non pas uniquement pour Lazare. Celui-ci n'est ressuscité par Jésus qu'à titre d'exemple et pour faire ressortir l'incrédulité obstinée des Juifs.

La personne même de Lazare n'est pas plus connue des trois premiers évangélistes que sa résurrection. Luc, il est vrai, rapporte la parabole de Lazare et du mauvais riche (**16**, 19-31), mais ce Lazare qui a passé sa vie à la porte du riche, n'a aucun rapport avec Marthe et Marie. Serait-il téméraire de supposer néanmoins que cette parabole a pu donner naissance à une tradition sur la résurrection de Lazare que le quatrième évangéliste aurait accueillie et fait servir aux fins particulières de son œuvre? Lazare et le riche sont morts; le premier a été porté dans le sein d'Abraham, le second expie dans les tourments l'égoïsme dont il a fait preuve durant sa vie. De loin il prie Abraham de laisser sortir Lazare du séjour des morts, pour que ses cinq frères encore vivants soient avertis du sort qui les attend s'ils vivent aussi mal que lui. Abraham lui répond : « ils ont Moïse et les prophètes; qu'ils les écoutent ». « Non, père Abraham, reprend le mauvais riche, si quelqu'un revient de chez les morts, ils se repentiront ». Mais Abraham lui dit : « s'ils n'écoutent pas Moïse et les prophètes, ils ne se laisseront pas persuader, quand même quelqu'un des morts ressusciterait ». N'est-ce pas exactement la condition des Juifs à la fin de cette longue controverse avec Jésus? Ils ne veulent pas croire au témoignage que la parole

que le même terme est employé, **1**, 9, pour exprimer la venue de la Lumière ou du Logos dans le monde. Marthe a une foi illimitée en Jésus. Il est pour elle le Messie tel qu'il veut qu'on le reconnaisse, le Messie qui *est* la résurrection et la vie.

de Dieu rend au Christ. Et alors même que Lazare revient de chez les morts, grâce au Christ, ils ne croient pas davantage. Tout au contraire ils sont plus acharnés que jamais contre lui. Ce rapprochement n'est pas une explication suffisante de la genèse du miracle, parce qu'il n'est pas possible, à moins d'avoir des renseignements très précis, d'expliquer comment un récit de ce genre prend naissance, — nous pouvons le constater tous les jours lorsqu'il s'agit des miracles modernes. Mais il lui fournit dans la tradition antérieure un point d'attache que l'on aurait tort de dédaigner.

Il est certain, en effet, que le quatrième évangéliste opère ici sur une tradition antérieure. Il parle de Marthe et de Marie comme de personnes connues, quoiqu'il n'en ait pas encore fait mention. Bien plus, il présente à ses lecteurs Marie comme celle qui a oint de parfum le Seigneur et qui lui a essuyé les pieds avec ses cheveux (**11**, 2). Or, il n'a pas encore parlé de l'onction de Béthanie ; il ne la racontera qu'au ch. **12** comme un acte postérieur à la résurrection de Lazare (**12**, 1). Au ch. **11** il suppose donc le fait connu d'autre part ; l'onction de Jésus, à Béthanie, par une femme inconnue dans la maison de Simon le Lépreux, est, en effet, racontée par *Marc*, **14**, 3-9 et par *Matthieu*, **26**, 6-13. Les détails prouvent qu'il s'agit bien de la même scène, mais le quatrième évangéliste identifie cette femme avec Marie, sœur de Lazare. Il utilise donc la tradition que nous connaissons par les synoptiques, mais il la modifie, que ce soit de son propre chef ou parce qu'elle a déjà subi un changement dans la version dont il s'inspire.

Toute la mise en scène du récit est combinée de manière à rendre le miracle aussi éclatant que possible. Jésus, en vertu de cette prescience que l'auteur lui attribue d'une façon constante et qui est inhérente, en effet, à sa nature de Logos incarné, Jésus sait dès le début ce qui va se passer. Quand les deux sœurs éplorées lui envoient des émissaires — non pas pour lui dire de venir auprès d'elles; pas plus que les apôtres

elles ne se permettent de dicter au Christ ce qu'il doit faire — mais pour l'avertir que son ami Lazare est malade, Jésus reste tranquillement où il est (**11**, 3-6), parce qu'il sait fort bien que cette maladie n'est pas destinée à faire mourir Lazare, mais uniquement à faire éclater la grandeur de Dieu et la gloire du Fils de Dieu (v. 4). Quand, après un délai de deux jours, il se décide à quitter les parages du Jourdain où il s'est réfugié, pour aller auprès de Lazare, il sait que celui-ci est mort, quoique personne ne l'en ait informé. Il dit, en effet, à ses disciples : « Notre ami Lazare s'est endormi, mais je vais aller le réveiller » et les disciples comprennent que le malade a retrouvé le sommeil (v. 11 à 13). Personne n'a donc apporté la nouvelle de sa mort. Puis il ajoute : « Je me réjouis de ne pas avoir été là, afin que vous croyiez » (v. 15). Il n'est pas possible d'indiquer plus clairement que la raison d'être du miracle, c'est de provoquer la foi en Christ et nullement de faire du bien à Lazare ou à ses sœurs. La conception de l'activité surnaturelle de Jésus est tout autre dans le IVe évangile que dans les synoptiques. Elle est destinée à faire ressortir la gloire du Christ (v. 4), tandis que d'après la tradition antérieure elle est provoquée par la compassion du Christ pour les malades et les infirmes. On n'aura pas de peine à reconnaître à laquelle de ces deux tendances il faut accorder la préférence.

Quand Jésus arrive à Béthanie, Lazare est mort depuis quatre jours ; son cadavre commence déjà à se décomposer (**11**, 17 et 39). Et c'est le Christ qui l'a voulu ainsi. Le miracle n'en sera que plus prodigieux[1]. De nombreux Juifs y assisteront. L'évangéliste — pour lequel, semble-t-il, il n'y a

1. Il est oiseux de discuter les conditions anormales de la sortie du tombeau (**11**, 44). — Du moment que l'on est sur le terrain du surnaturel magique, toute discussion sur la matérialité des faits n'a plus de raison d'être. Il n'est pas plus invraisemblable qu'un homme entouré de bandelettes puisse se redresser dans son caveau et en sortir qu'il ne l'est qu'un cadavre en état de décomposition reprenne vie. Ces choses-là ne se discutent pas.

de Juifs qu'à Jérusalem et non à Béthanie — a soin de nous expliquer que, Béthanie étant à environ quinze stades de Jérusalem, beaucoup de Juifs ont pu venir auprès de Marthe et de Marie pour les consoler (**11**, 18-19) et ces Juifs ont connaissance de la guérison de l'aveugle-né (v. 37).

Comme Marie et les Juifs qui l'accompagnent pleurent[1], Jésus lui-même frémit en son esprit et se trouble (**11**, 33 et 38). Le Logos incarné, en effet, ressent les émotions humaines d'une façon réelle, de même qu'il mange et qu'il boit réellement, non pas seulement en apparence, comme le voulaient les docètes. Mais il est bien clair que le Christ ne peut éprouver de douleur dans cette circonstance que par sympathie pour les affligés, puisqu'il savait déjà quatre jours auparavant que la mort de Lazare n'avait d'autre but que de permettre sa résurrection. On remarquera au v. 33 la forme : ἐνεβριμήσατο καὶ ἐτάραξεν ἑαυτὸν, « il se troubla *lui-même* », au lieu de ἐταράχθη ou ἐταράξατο « il fut troublé » ou « il se troubla ». Au risque d'employer une forme peu correcte en grec, l'évangéliste a tenu à bien spécifier que le Christ ne subit pas une émotion qui s'impose à lui du dehors, mais que c'est lui-même qui, de son propre gré, se l'inflige.

On s'approche du caveau mortuaire. La pierre est enlevée. Jésus lève les yeux au ciel et dit : « Père, je te rends grâce de ce que tu m'as exaucé; moi, je savais que tu m'exauces partout, mais j'ai parlé ainsi à cause de cette foule qui m'environne, afin qu'ils croient que c'est toi qui m'as envoyé. Et après avoir dit ces choses, il s'écria d'une voix forte : Lazare, sors » (**11**, (41 à 43). Ainsi cette prière n'est que pour l'assistance! Et l'évangéliste tient à ce que nul n'en ignore, puisqu'il le spécifie expressément en des termes qui s'adaptent fort mal à

1. On remarquera que, dans le IV[e] évangile, c'est Marthe et non Marie qui est la plus avancée dans la foi. C'est Marthe qui reçoit la révélation de Jésus, au v. 25, et qui fait profession de la foi nécessaire à l'accomplissement du miracle. Dès lors elle est confiante. Marie et les Juifs pleurent.

l'ensemble de la scène. Les mots « Père, je te rends grâce de ce que tu m'as exaucé » sont censés avoir été prononcés assez haut pour que les assistants aient pu les entendre, puisqu'ils sont en réalité à leur adresse. Mais la suite est plutôt une réflexion de Jésus ou de l'évangéliste. Comment se représenter, en effet, que Jésus dise à la foule : la prière que je viens de prononcer n'est pas réellement une prière ; elle est une simple accommodation à votre intention? S'il en est ainsi de la prière de Jésus, n'est-on pas autorisé à supposer qu'il en est de même de l'émotion et des larmes dont il a été fait mention auparavant?

Cette scène extraordinaire nous fait saisir sur le vif une des différences capitales entre le Christ de la tradition synoptique et le Christ du IV[e] évangile. *Le Christ du quatrième évangéliste ne prie pas.* Le lecteur attentif aura sans doute déjà éprouvé quelque étonnement d'être arrivé plus qu'à moitié du livre sans avoir jamais rencontré une mention quelconque de la prière. Dans les trois premiers évangiles Jésus prie ; il se retire dans la solitude pour se retremper dans la prière[1]. Dans le IV[e] évangile Jésus ne prie pas, ou lorsqu'il prononce une prière, c'est à l'usage des assistants, non pas pour alimenter sa propre piété. Nous verrons bientôt ce que devient sous la plume de l'auteur la prière de Gethsémané. Quant à la prière dite sacerdotale (ch. **17**), c'est un entretien entre le Christ et son Père, un ensemble de déclarations à l'usage et pour le bien des disciples. Personnellement le Christ y déclare que l'heure de sa glorification est venue; il demande à son Père de lui rendre la gloire qu'il possédait avant la création du monde. En parlant au Père, il emploie les expressions ἐρωτῶ et θέλω. Cela n'a plus rien de commun avec l'oraison dominicale. Et la raison en est bien simple. Le Christ du IV[e] évangile est le Logos incarné, l'organe permanent et universel du Père,

1. *Matth.*, **6**, 7 à 13 (l'oraison dominicale dont il n'est pas question dans le IV[e] évangile) ; **12**, 25 ; **14**, 23 ; **26**, 36 à 43 et les passages parallèles.

avec lequel il est un. Jamais il ne parle ou n'agit de lui-même, mais toujours comme pouvoir exécutif de Dieu. Dans les relations du Logos à Dieu la prière n'a pas de raison d'être; elle impliquerait une distinction de volonté et de pensée individuelles qui n'existe pas. Elle ne peut plus être qu'une forme de la révélation destinée aux hommes, pour leur instruction et leur édification. A chaque page de cet évangile nous découvrons ainsi une nouvelle transformation de la tradition évangélique sous l'action de la philosophie religieuse de l'auteur. Si c'était là le témoignage d'un apôtre de Jésus, celui-ci serait en vérité impardonnable d'avoir ainsi dénaturé la personne et la parole de son Maître.

6. Résultats et conclusion du ministère du Christ dans le monde, **11**, 47 à **12**, 50.

Comme les précédents miracles, et plus encore à cause de l'énormité du prodige, la résurrection de Lazare détermine beaucoup de Juifs à croire en Jésus (**11**, 45). Mais elle exaspère d'autant plus l'hostilité de leurs chefs. Les sacrificateurs et les Pharisiens — toujours assimilés à un petit groupe de docteurs influents — réunissent le Sanhédrin et se demandent ce qu'ils vont faire. S'ils permettent à Jésus de continuer son œuvre, tout le monde finira par croire en lui et les Romains supprimeront la ville et la nation juives. Le souverain sacrificateur de cette année, Caïphe, fait prévaloir l'avis qu'il vaut mieux faire périr un homme plutôt que le peuple entier et l'évangéliste observe que cette parole était prophétique. Jésus ne devait-il pas mourir pour le peuple, et non seulement pour son peuple, mais aussi pour grouper tous les enfants de Dieu dispersés de par le monde? Les autorités juives se concertent donc à partir de ce jour pour faire mourir Jésus (**11**, 46 à 53).

Ici encore nous saisissons sur le vif le désaccord fondamental entre l'histoire évangélique réelle et le moule artificiel dans

lequel l'évangéliste s'efforce de la couler. A la distance où il est des événements il a pu se rendre compte, mieux que les narrateurs de la tradition populaire, que les autorités juives redoutaient une révolution messianique, dont la conséquence inévitable devait être une intervention des Romains désastreuse pour la nation juive. Telle était bien la pensée des Sadducéens qui condamnèrent Jésus. La destruction de Jérusalem par Titus en l'an 70 avait depuis lors confirmé les appréhensions du parti sacerdotal. Or, il n'est pas douteux qu'en acclamant Jésus lors de son entrée à Jérusalem, le jour des Rameaux, la foule enthousiaste saluait en lui le Messie, fils de David (*Marc*, **11**, 8 à 10 et parall.). Aussitôt que Jésus arrêté et bafoué ne fut plus pour elle le Messie temporel si ardemment désiré, elle l'abandonna. La version du quatrième évangéliste est donc juste en elle-même, mais elle est absolument déplacée dans son récit. Il n'y a jamais été question du royaume messianique. Son Christ se présente dès le premier jour comme le Messie, mais jamais comme le Messie juif. La prédication et les miracles du Christ, du commencement à la fin, sans une seule exception, ont pour but de montrer qu'il est la Vérité, la Vie, la Lumière, l'agent divin du salut spirituel et mystique, en sorte que les Juifs pas plus que les Romains n'ont aucune raison de le considérer comme le fondateur d'un nouveau royaume terrestre. Le quatrième évangéliste a enregistré une bonne tradition historique dans un récit inspiré par des conceptions d'un ordre tout différent, sans se soucier de les mettre d'accord.

Dans la version des synoptiques les autorités juives prennent la décision d'arrêter Jésus après son entrée triomphale à Jérusalem et la purification du temple, c'est-à-dire après les premières manifestations de la révolution populaire imminente. Cette tradition se tient fort bien. Nous serions en droit d'affirmer *a priori* qu'il en a été ainsi, alors même que nous n'aurions aucun renseignement à cet égard. La version du qua-

trième évangile, au contraire, est pleine de contradictions et incohérente. Elle nous montre Jésus acclamé comme Messie dès le début de son ministère, faisant acte d'autorité messianique dès son premier séjour à Jérusalem, en purifiant le temple, et continuant néanmoins son ministère sans être empêché. Cependant les autorités juives sont depuis longtemps décidées à l'arrêter[1]. Si elles ne mettent pas leur projet à exécution, c'est uniquement parce que « l'heure du Christ » n'est pas encore venue, c'est-à-dire pour une raison dont elles ne peuvent avoir conscience. Dans la tradition synoptique les sacrificateurs sont obligés d'agir en secret pour éviter l'explosion du mouvement populaire qu'ils veulent conjurer. Dans le quatrième évangile, au contraire, la grande majorité des Juifs est constamment hostile à Jésus, en sorte que rien n'empêche les autorités de mettre un terme à son ministère. Des deux versions entre lesquelles nous devons choisir, c'est donc celle des synoptiques qui a pour elle tous les caractères de l'historicité. Le quatrième évangéliste ne va-t-il pas jusqu'à attribuer à la parole de Caïphe, qui n'a aucune raison d'être dans son récit, une portée universaliste (**11**, 52) !

L'onction de Béthanie (**12**, 1 à 8) fait contraste avec la délibération des membres du Sanhédrin. Tandis que les puissants du monde juif décident de faire mourir Jésus, le petit groupe de ses disciples les plus fidèles se réunit dans la maison de Lazare, le ressuscité, et Marie, sœur de Lazare, répand sur Jésus un parfum de grand prix. Les variantes de détail qui différencient ce récit de l'histoire semblable rapportée par les synoptiques ne fournissent pas d'indications utiles à la critique[2].

Parmi les Juifs qui sont venus à Jérusalem pour y faire

1. Voir plus haut, p. 193.
2. Cpr. *Marc*, **14**, 3-9 et *Matth.*, **26**, 6-13. Il est probable que la présence de Jésus à la table de Simon *le Lépreux* répugnait au quatrième évangéliste.

leurs Pâques, les uns poussent jusqu'à Béthanie pour voir le ressuscité, les autres se bornent à aller au devant de Jésus lorsqu'il arrive dans la ville sainte (**12**, 9-15)[1]. C'est le pendant de la *journée des Rameaux* racontée par les synoptiques (*Marc*, **11**, 1-11 et parall.). On notera que, tout comme dans la version de Luc, les expressions « fils de David » (Matthieu) ou « règne de David » (Marc) ne figurent plus dans les acclamations de la foule. Dans les synoptiques Jésus arrive pour la première fois à Jérusalem où on ne l'a pas encore vu ; il est escorté par des pèlerins qui le saluent comme Messie. Dans le IV[e] évangile il a déjà fréquemment affirmé sa nature divine à Jérusalem. D'où vient donc que cette fois la réception soit toute différente de ce qu'elle a été jusqu'à présent ? C'est que la résurrection de Lazare lui a gagné un grand nombre de partisans (**12**, 17). D'après la tradition galiléenne de Matthieu (**21**, 11) les amis de Jésus expliquaient leurs acclamations aux habitants de Jérusalem en disant : « c'est Jésus, le prophète de Nazareth en Galilée ». La résurrection de Lazare domine toute cette partie du récit dans le IV[e] évangile.

L'*universalisme* de l'évangéliste, déjà mainte fois affirmé, se manifeste encore ici. Certains Hellènes venus à Jérusalem pour adorer demandent, eux aussi, à voir Jésus (**12**, 20). Ils ont d'autant plus de mérite à venir vers lui qu'ils n'ont pas, comme les Juifs de Jérusalem, vu les miracles de Jésus. Ils sont amenés à lui par le premier en date des disciples, André, et par Philippe de Bethsaïda, à qui la première tradition chrétienne attribuait, sans doute par confusion avec le diacre Philippe, une grande part dans l'évangélisation de l'Asie Mineure hellénique[2]. Plus loin (v. 32) le Christ annonce qu'après son retour auprès du Père il appellera à lui tous les hommes, in-

1. La chronologie de ces derniers jours du ministère de Jésus sera étudiée plus loin.

2. Ce Philippe qui amène au Christ les premiers disciples hellènes est le même qui lui a conduit Nathanaël, l'Israélite sans fraude (**1**, 46 et suiv.), le

distinctement. L'histoire des premières générations chrétiennes jette partout son reflet sur le récit du quatrième évangéliste.

Maintenant l'œuvre du Logos incarné est achevée dans ce monde. Ceux qui sont susceptibles de le recevoir lui sont acquis. Il a des disciples parmi les Samaritains et les Hellènes aussi bien que parmi les Juifs. L'heure de sa glorification, c'est-à-dire l'heure de sortir de la prison de chair pour reprendre sa place auprès de Dieu, a sonné (**12**, 23).

Après la multiplication des pains, où le Christ s'est affirmé comme principe de vie, une foule de disciples enthousiastes s'est groupée autour de lui (**6**, 14 et 15), mais quand il leur a révélé qu'il est lui-même le pain de vie, dont la chair nourrit en vie éternelle, l'enthousiasme tombe, les disciples se retirent et seul un petit groupe de fidèles demeure attaché à lui (**6**, 41, 52, 66)[1]. De même après la résurrection de Lazare, où le Christ, déjà proclamé la Lumière du monde, se manifeste dans une suprême révélation comme la Résurrection et la Vie, les disciples de toute provenance affluent vers lui, mais l'annonce de sa mort prochaine arrête ce bel élan (**12**, 37). Comme l'avait prédit Ésaïe : ce peuple est aveuglé et endurci ; il ne peut pas croire (v. 38 à 41). Les disciples que le Christ avait gagnés, même parmi les chefs de la nation, n'osent plus se prononcer en sa faveur, de crainte d'être exclus de la synagogue par les Pharisiens (**12**, 42). Cependant l'heure décisive a sonné, l'heure du jugement du monde (**12**, 31) et du retour du Christ auprès du Père (**12**, 23 et **13**, 1). Jésus reste avec les siens (οἱ ἴδιοι, **13**, 1, à rapprocher de **6**, 67 et suiv.).

Déjà nous avons signalé l'anachronisme commis par l'évan-

premier disciple palestinien. Sur la confusion des deux Philippes, voir plus haut, p. 19.

1. Voir plus haut, p. 184.

géliste, lorsqu'il attribue à la crainte d'être exclus de la synagogue le refus de certains Juifs de se prononcer en faveur du Christ, quoiqu'ils inclinent vers lui[1]. C'est qu'ici comme précédemment l'auteur pense constamment aux objections des Juifs contre les Chrétiens de son temps et fait parler le Christ en conséquence. C'est la dialectique de la controverse qui domine son récit.

Jésus est censé répondre aux Hellènes que lui présentent Philippe et André (**12**, 23 et suiv.); cependant sa réponse n'a aucune relation avec le sujet qui les amène. Dans les synoptiques Jésus annonce ses souffrances et sa mort à ses disciples après qu'ils l'ont reconnu comme Messie (*Matth.*, **16**, 21 à 28 ; *Marc*, **8**, 31 à **9**, 1 ; *Luc*, **9**, 21 à 27). Cet enseignement est le complément nécessaire de leur éducation : ils ont reconnu en Jésus le Messie ; il faut qu'ils en arrivent à accepter comme voulu de Dieu un Messie souffrant, ce paradoxe blasphématoire pour des croyants juifs. Dans le IVe évangile c'est aux Grecs que Jésus adresse cette révélation, sans que l'on sache pourquoi ; c'est la foule qui proteste contre un pareil bouleversement de toutes les idées reçues (**12**, 34)[2] et c'est le peuple juif qui est accusé de ne pas y croire à cause de l'endurcissement de son cœur (v. 37 et suiv. ; la prophétie d'Ésaïe s'applique en effet, au peuple juif). Cette mort, Jésus l'annonce dans un langage paulinien et alexandrin, sans parler de ses souffrances, en la présentant comme sa glorification. Reprenant l'admirable figure employée par saint Paul (I *Cor.*, **15**, 36), il justifie sa mort en rappelant que le grain de blé doit mourir pour porter du fruit (**12**, 23 et 24). Puis l'évangéliste combine de la façon la plus caractéristique les enseignements du Jésus des synoptiques sur la nécessité de sa mort (*Matth.*, **16** et parall.) avec

1. Voir **9**, 22, p. 209.
2. Ὁ ὄχλος, à distinguer de οἱ Ἰουδαῖοι, comme nous l'avons constaté, p. 195.

leur récit de l'agonie de Gethsémané, déplaçant les uns et les autres de leur cadre historique naturel pour les présenter en un tout autre jour, sous le reflet de sa théologie alexandrine. Les paroles des vv. 25 et 26 rappellent, en effet, nettement *Matth.*, **16**, 24 et 25 (combiné avec **10**, 39), *Marc*, **8**, 34 et 35, *Luc*, **9**, 23 et 24 (combiné avec **17**, 33), mais en dépouillant ces passages de leur encadrement apocalyptique eschatologique. Quant à l'*agonie de Gethsémané*, elle sort de ce remaniement absolument défigurée. Dans les évangiles synoptiques elle se produit de la façon la plus naturelle au moment même où Jésus va être arrêté (*Matth.*, **26**, 36-46 et parall.). Ici elle est une simple réflexion provoquée par la nécessité de la mort prochaine; encore cette mort n'est-elle, du témoignage expressément rappelé de l'évangéliste, qu'une glorification! Et quelle réflexion! « Maintenant mon âme est troublée. Et que dirai-je? [Dirai-je] : Père, sauve-moi de cette heure? Mais c'est pour cela même, en vue de cette heure, que je suis venu. [Je dirai] : Père, glorifie ton nom. J'ai déjà glorifié et je glorifierai encore », répond du haut du ciel une forte voix, que les uns prennent pour le tonnerre, les autres pour la voix d'un ange, et Jésus a bien soin d'informer les assistants que cette déclaration n'est pas à son adresse, mais à la leur (**12**, 27 à 30)[1].

Une fois encore l'évangéliste a dû enregistrer une tradition trop fortement enracinée dans les souvenirs des chrétiens pour qu'il pût la supprimer, mais en s'efforçant de la concilier tant bien que mal avec sa conception du Christ. Le Logos incarné ne pouvait pas dire : « Mon Père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi; toutefois que *ta* volonté soit faite et non *la mienne*. » Il n'y a jamais de différence entre sa volonté et celle de Dieu; ce qu'il fait ou ce qu'il dit, il le fait ou le dit toujours comme agent du Père. Aussi l'évangéliste

1. Peut-être y a-t-il là un souvenir altéré du témoignage céleste que les synoptiques mentionnent lors de la transfiguration (*Matth.*, **17**, 5; *Marc*, **9**, 7; *Luc*, **9**, 35).

lui fait-il prononcer ces paroles : Est-ce que je dirai : « Sauve-moi de cette heure » ? Mais non. Ce serait absurde. Le Logos, agent universel et permanent de Dieu, sait fort bien qu'il n'est venu dans le monde, qu'il ne s'est incarné, que pour reprendre sa place auprès de Dieu, une fois son œuvre achevée. En glorifiant le Logos Dieu glorifie son nom. Que l'on relise attentivement les deux récits dans les synoptiques et dans le IVe évangile et que l'on se demande : quelle est la version réelle, vécue ? La réponse n'est pas douteuse. Si le récit du quatrième évangile était exact, la tradition chrétienne que nous savons depuis le premier jour anxieuse de glorifier et de diviniser le Christ, aurait donc inventé cette scène, si profondément humaine, de l'agonie de Gethsémané et cette invention aurait eu un si grand succès qu'elle aurait été admise par les trois synoptiques! Une pareille hypothèse est absurde. Mais s'il n'est pas exact, comment peut-on continuer à considérer le IVe évangile comme l'œuvre de l'apôtre Jean, de cet apôtre qui avec Pierre et Jacques accompagna Jésus en Gethsémané, de même qu'il l'accompagna sur la montagne où se produisit la *transfiguration*, — alors qu'il passe sous silence la transfiguration et dénature complètement la scène la plus auguste de la vie morale de son maître? Ce ne serait plus qu'un faux témoin.

Aussi faut-il bien se garder de rechercher ici de l'histoire au sens où nous l'entendons dans le monde moderne, c'est-à-dire une relation des événements aussi exacte que possible. Le dialogue implique la mort du Christ comme un fait acquis. L'histoire est mise au service de l'idée. L'objection capitale des Juifs, c'était que le Messie ne pouvait pas mourir ; à bien plus forte raison les Juifs pénétrés de théologie alexandrine ne pouvaient-ils pas admettre la mort de l'incarnation du Logos divin. A la fin de la longue discussion avec les Juifs qui remplit les chapitres **7** à **12**, au moment où beaucoup d'entre eux semblent gagnés à la cause du Christ, c'est

cette considération-là qui les éloigne définitivement de lui : « nous, disent-ils, nous avons appris de la Loi que le Christ demeure éternellement; comment peux-tu dire, toi, que le Fils de l'homme doit être élevé[1]? Qu'est-ce donc qu'un pareil Fils de l'homme? » (**12**, 34). L'évangéliste a beau réduire la mort de Jésus à n'être que le passage de l'état d'abaissement du Logos dans la chair à l'état de glorification auprès de Dieu, la qualifier d' « élévation », la comparer à la mort du grain de blé qui ne meurt pas véritablement, mais qui, au contraire, s'épanouit en un grand nombre de grains nouveaux, cette mort du Christ n'en est pas moins la pierre d'achoppement pour les Juifs alexandrins, comme l'est également la doctrine chrétienne de la nutrition des âmes en vie éternelle par la chair du Christ dans l'eucharistie[2]. Voilà pourquoi ce grief apparaît ici comme le couronnement de la controverse du Christ avec les Juifs et la cause décisive de leur incrédulité, mais en même temps les enseignements du Christ sur ce point et son attitude vis-à-vis de la mort sont présentés de manière à montrer l'erreur des Juifs aveugles, incapables de reconnaître que cette mort est en réalité la glorification du Christ. Jésus, en effet, ne discute plus avec eux. Il se borne à leur dire : « Croyez à la Lumière, tant qu'elle est encore parmi vous » (**12**, 35-36). C'est l'histoire elle-même qui devient sous la plume de l'évangéliste l'argumentation destinée à les confondre.

Le ministère public du Christ est achevé. L'incrédulité du monde et notamment des Juifs est définitive. Avant de se con-

1. Au v. 34 Jésus avait annoncé qu'il serait élevé de terre (ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς) faisant allusion à sa mort au haut d'une croix (v. 33). Il est clair que la foule, plusieurs jours avant la condamnation de Jésus, ne pouvait pas l'entendre ainsi, mais cela n'arrête pas le narrateur. Il a choisi cette expression à double entente, parce que de cette façon encore la mort de Jésus est assimilée à sa glorification. Il ne meurt pas; il est élevé.

2. C'est cette doctrine qui avait éloigné de Jésus la foule de disciples d'abord gagnés par la multiplication des pains (**6**, 66).

sacrer exclusivement aux siens (**13**, 1), Jésus résume d'une voix forte la révélation qu'il a apportée au monde et que celui-ci a repoussée :

1° Avoir foi en lui, c'est avoir foi en Dieu ; le voir, c'est voir Dieu (**12**, 44 et 45) ;

2° Il est Lumière ; il est venu dans le monde afin que tout homme ayant foi en lui ne demeure plus dans les ténèbres (v. 46) ;

3° Il est venu, non pour condamner le monde, mais pour le sauver ; le monde est condamné par le mauvais accueil fait à sa parole et cette condamnation paraîtra au dernier jour (vv. 47 et 48) ;

4° Car il ne parle pas de lui-même, mais seulement comme instrument de Dieu (vv. 49 et 50) ;

5° L'ordre de Dieu qu'il exécute, c'est la vie éternelle (v. 50).

Il n'y a pas lieu de revenir sur ces thèses. Elles ont toutes été déjà étudiées.

V

Les derniers enseignements du Christ réservés à ses disciples, 13, 1 à 17, 26.

L'heure est venue pour Jésus de sortir de ce monde et de retourner auprès de son Père (**13**, 1 et 3). L'emploi du verbe μεταβαίνειν, retourner, implique un départ antérieur de l'endroit où le Christ va se rendre. Il y a donc ici une allusion parfaitement claire à l'état du Christ avant l'incarnation, alors qu'il était sur le sein du Père (**1**, 18). Une fois de plus nous constatons que tout le long du récit l'auteur ne perd pas un instant de vue que Jésus, c'est le Logos incarné.

Avant de rentrer dans sa gloire auprès du Père, le Christ consacre à ses disciples les derniers moments de son ministère terrestre. Il ne s'occupe plus du « monde ». Il quitte le temple ou la place publique. Il s'adresse uniquement au petit groupe de fidèles réunis autour de lui dans une chambre. Il leur donne ses instructions intimes et profondes ; il leur apprend comment ils devront vivre, quelles seront leurs relations à l'égard du monde hostile, comment l'union spirituelle avec lui sera le gage de l'union avec Dieu qui est vie éternelle et le principe de l'union fraternelle entre eux; il leur révèle de quelle manière il continuera d'agir sur eux et pour eux après avoir quitté le monde.

Ces enseignements sont donnés aux disciples dans une série d'allocutions, d'une incomparable beauté, mais où personne ne songe à trouver une reproduction littérale de discours prononcés par Jésus[1]. Même les défenseurs les plus in-

1. On a soupçonné que le texte de ces discours a été interverti. M. Spitta (*Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, t. I, p. 168 à 193, Göttingen,

transigeants de l'authenticité du IVe évangile ne prétendent pas que l'apôtre presque centenaire ait pu, à 70 ans de distance, reproduire textuellement les instructions familières de Jésus à ses disciples. Il suffit de lire avec quelque liberté d'esprit les chap. **13** à **17** pour constater que Jésus y parle constamment le langage même de l'évangéliste, qu'il s'exprime en Logos et non en prophète galiléen, qu'il vise des événements ou des conditions d'existence qui ne se produiront qu'après sa mort, bref que l'auteur a traduit dans ces chapitres ce qu'il tenait pour le fond même de la prédication du Christ, dans la langue de son temps et de son milieu. Ces discours ont un caractère idéal; le Christ y parle comme l'être déjà glorifié (**17**, 11). Ils commencent au banquet où Jésus lave les pieds de ses disciples (**13**, 2); à la fin du ch. **14** il les invite à sortir avec lui, mais au ch. **15** les instructions continuent sans aucune indication de lieu; nous sommes transportés en dehors du monde matériel. Il n'y a pas de plan logique; une dialectique mystique infiniment douce pénètre cette glo-

1893) veut que les ch. **15** et **16** aient été dans le texte originel la suite de **13**, 31 a : « quand il fut sorti, Jésus dit, » etc. Il attribue ce désordre à une interversion accidentelle des feuillets de papyrus par un ancien copiste et, comme il n'y a pas de raison de s'arrêter quand on est une fois engagé sur la voie de l'arbitraire, il émet aussi l'hypothèse que, dans cette transposition de feuillets, celui qui contenait le récit de la Cène s'est égaré, en sorte que **15**, 1 (la comparaison de Jésus et du cep de vigne) reste en l'air. Avec de pareils procédés de critique on peut reconstituer le plan de tous les écrits de l'antiquité suivant ses propres convenances. — M. Bacon, dans *Journal of the Society for biblical literature* (1894, p. 64 et suiv.), préfère intercaler **15** et **16** après **13**, 20. — M. Wendt (*Das Johannes Evangelium*, Göttingen, 1900, p. 95 à 101) observe avec raison que les vv. 31 à 35 du ch. **13** continuent le thème inauguré par le lavement des pieds. Il croit résoudre la difficulté en recourant à son hypothèse de l'utilisation de sources antérieures par le quatrième évangéliste. Les ch. **15** et **16** doivent, d'après lui, être intercalés entre **13**, 35 et 36. Le rédacteur qui reproduisait son document de mémoire n'en a pas observé l'ordre. A la parole du v. 23 il a rattaché la question de Pierre : « Seigneur, où vas-tu ? », ce qui a entraîné toute la suite du texte jusqu'à **15**, 1. Ainsi M. Wendt montre lui-même comment **13**, 36, se rattache aux versets précédents, mais il veut que cette liaison naturelle résulte d'un accident. Nous nous refusons absolument à suivre ces critiques en plein arbitraire.

rification de l'amour, amour mutuel, amour du Christ et de Dieu, pénétration des fidèles par l'esprit de vérité, paix dans les âmes, même au sein des persécutions du monde, unité mystique des vrais disciples en Christ et en Dieu. Les petits détails, les contradictions, les spéculations métaphysiques elles-mêmes qui soutiennent toute la construction, disparaissent comme noyés dans les reflets d'une adorable lumière. Des effluves d'une tendresse infinie caressent l'âme, en sorte qu'il faut faire un effort sur soi-même pour exercer sur ces pages merveilleuses l'anatomie de la critique.

Nous étudierons d'abord les quelques faits racontés dans ces chapitres. Ensuite nous dégagerons les enseignements qu'ils contiennent.

A. — *Les faits.*

1. Le banquet. Le lavement des pieds (13, 2 à 17).

Le banquet dont il s'agit est certainement dans le IVe évangile le pendant du repas pascal que Jésus prit avec ses disciples d'après le témoignage unanime des synoptiques, puisque dans l'une comme dans l'autre version c'est au cours de ce repas que Jésus dénonce le traître Judas [1]. Mais la relation qu'en donne le quatrième évangéliste diffère absolument de celle des autres. D'abord il en change la date. Le banquet a lieu « avant la fête de Pâques » (**13**, 1) et sans aucun doute la veille; quand Judas quitte la table, les autres disciples croient, en effet, que Jésus l'a chargé d'acheter ce qu'il faut pour la fête, c'est-à-dire les éléments du repas pascal (**13**, 29). Or le repas se célébrait le soir du 14 Nisan; l'ordre d'a-

1. L'évangéliste semble s'être inspiré de la version de Luc. Avec lui, en effet, il rattache à ce repas, non seulement l'annonce de la trahison de Judas, mais aussi l'enseignement de Jésus sur la vraie grandeur et l'annonce du reniement de Pierre (placée par Matthieu et Marc immédiatement après le repas).

cheter les mets ne peut être que du 13 ou du 14. Le 14, au matin, Jésus comparaît devant Pilate (**18**, 28). Donc le banquet est du 13 et il n'est pas le repas pascal. Cette transposition de date fait partie du système chronologique de la Passion propre au quatrième évangéliste. Nous y reviendrons.

Ce qui est beaucoup plus frappant, c'est que l'auteur supprime l'institution de la *Cène* par Jésus dans ce dernier repas. Que les trois premiers évangélistes aient raison ou se trompent en identifiant le dernier repas de Jésus avec le repas pascal, il n'est pas douteux que pour eux l'institution de la Cène chrétienne se rattache à ce repas. Luc le dit explicitement (**22**, 19 : « faites ceci en mémoire de moi »), Matthieu (**26**, 26-30) et Marc (**14**, 22-26) l'attestent implicitement. Or sur ce point nous avons un témoignage formel à l'appui de la version des synoptiques. Saint Paul, dans l'un des plus anciens et des plus sûrs documents de la première histoire chrétienne, bien antérieur à n'importe quel évangile, déclare expressément que les paroles d'institution de la Cène furent prononcées par Jésus dans la nuit où il fut trahi (I *Cor.*, **11**, 23). Le banquet dont parle le quatrième évangéliste a bien lieu la nuit où il fut trahi (**13**, 30). Donc l'évangéliste a tout simplement passé sous silence l'institution de la Cène, le seul rite chrétien qui remonte directement à Jésus, ou plutôt nous avons déjà vu qu'il rattache l'eucharistie à la multiplication des pains selon sa manière allégorique habituelle, sans plus se soucier de la tradition réelle, parce qu'il lui importe avant tout de dégager le sens profond de l'institution. Et ce serait l'apôtre Jean qui, après avoir supprimé la transfiguration et dénaturé la scène de Gethsémané, supprimerait encore le souvenir le plus solennel du dernier repas pris avec son maître! En vérité, cela n'est pas admissible.

A défaut de l'institution de la Cène, l'évangéliste rapporte qu'au cours du banquet Jésus lava les pieds de ses disciples

(**13**, 4 et suiv.). L'acte en lui-même de faire des ablutions sur les pieds avant de se mettre à table était aussi normal en Orient que chez nous l'habitude de se laver les mains (cfr. *Luc*, **7**, 44). Ce qui est extraordinaire, c'est de procéder à ces ablutions une fois le repas commencé et surtout que le maître lave les pieds aux disciples, alors que l'inverse paraîtrait plus convenable. Simon Pierre en a conscience. Mais Jésus insiste pour accomplir lui-même cet humble service; l'apôtre comprendra plus tard. On a beaucoup disserté sur la signification de cet acte. On y a vu le prototype de la rémission des péchés et bien d'autres choses encore. On a été chercher bien loin l'explication que l'on avait sous la main, fournie par l'évangéliste lui-même. Quand Jésus a repris sa place à table, il dit à ses disciples : « Savez-vous ce que je vous ai fait? Vous m'appelez : le Maître et le Seigneur; vous avez raison, car je le suis. Si donc moi, le Seigneur et le Maître, je vous ai lavé les pieds, vous devez, vous aussi, vous laver les pieds réciproquement; car *je vous ai donné un exemple*, afin que vous agissiez comme moi » (**13**, 12-15). Le lavement des pieds est tout simplement un acte symbolique par lequel Jésus inaugure les enseignements sur l'amour mutuel qui sont le sujet principal des dernières instructions. Tout comme au cours de son ministère public chacune des thèses essentielles de sa prédication a été introduite par un acte symbolique, les instructions intimes à ses seuls disciples sont introduites par un acte symbolique. Le procédé est toujours le même, seulement ici l'auteur lui-même le souligne. Nous ne pouvions pas désirer de meilleure confirmation de l'interprétation symbolique des miracles racontés par le quatrième évangéliste. Le thème du récit lui a d'ailleurs été fourni par la tradition. Le lavement des pieds des apôtres par Jésus n'est que la mise en scène des paroles que Jésus prononça, d'après *Luc*, **22**, 24 à 30, au cours du repas pascal : « que le plus grand parmi vous soit comme le dernier venu et que le chef soit comme le serviteur. Qui est

le plus grand, celui qui est à table ou celui qui sert? N'est-ce pas celui qui est à table? Cependant moi je suis au milieu de vous comme votre serviteur[1]. » Nouvelle preuve de la disposition du quatrième évangéliste à exprimer en actes symboliques des paroles de Jésus comme il réduit en vérités de l'ordre spirituel des faits réels de l'histoire évangélique. Il pratique la méthode allégorique en théologien alexandrin accompli.

2. La dénonciation de Judas (**13**, 21-30).

Au cours du même repas Jésus désigne Judas, fils de Simon de Karioth, comme celui qui doit le trahir. Les détails ne sont pas les mêmes que dans le récit parallèle des synoptiques. D'après Marc (**14**, 20) et Luc (**22**, 21), Jésus s'est borné à déclarer que l'un des Douze le trahirait; d'après Matthieu (**26**, 20-25), il aurait répondu à Judas : « c'est toi », à l'insu, semble-t-il, des autres. Dans le IV[e] évangile nous voyons apparaître ici le disciple mystérieux, celui que Jésus aimait et qui est l'antitype de Judas. Placé à table à côté de Jésus, il est penché sur son sein et recueille la désignation du traître : c'est celui à qui Jésus va tendre le morceau de pain qu'il vient de tremper. Les autres apôtres n'en sont pas informés. Lorsque Jésus dit à Judas : « Fais promptement ce que tu vas faire », ils croient qu'il l'a chargé de faire quelques achats pour la fête du lendemain ou de donner quelque chose aux pauvres, comme c'est lui qui porte la bourse (**13**, 27-29). Cela est pour le moins étrange

1. Dans les deux premiers évangiles la parole correspondante de Jésus est rapportée à un autre moment de son ministère (*Matth.*, **20**, 25-28; *Marc*, **10**, 42-45) et complétée par l'addition d'un membre de phrase relatif au sacrifice du Fils de l'homme qui donne sa vie en rançon pour plusieurs. Le quatrième évangéliste ne fait aucune allusion à cette idée dans sa relation du banquet. Cela seul suffirait déjà à écarter l'interprétation d'après laquelle le lavement des pieds est un symbole de la purification des disciples par le sang de Jésus, selon la doctrine de la I[re] *Ép. de Jean*, **1**, 7. L'idée est tout à fait étrangère au IV[e] évangile (voir p. 53) et le symbole de l'eau pour représenter le sang du Christ n'appartient pas à sa langue allégorique.

du moment que la question avait été posée ainsi. Le récit tout entier, d'ailleurs, n'a plus du tout la même signification dans le IVe évangile que dans les autres. L'auteur nous a avertis depuis longtemps que Jésus, en vertu de sa toute-science, savait dès le début que Judas le trahirait (**6**, 64, 70, 71). S'il l'a gardé auprès de lui, c'est uniquement afin que l'Écriture fût accomplie (**13**, 18; **17**, 12). Il importait fort, en effet, à l'évangéliste que le Logos incarné ne se fût pas trompé en choisissant Judas. C'était inadmissible. Alors il se trouve conduit à cette assertion stupéfiante que Jésus a choisi Judas tout exprès parce que celui-ci devait le trahir. Tout cela est réglé d'avance, déjà prévu par l'Écriture sainte, dont l'évangéliste allègue un passage qui n'a aucun rapport avec le sujet (**13**, 18). Jésus tient à ce que ses disciples le sachent bien (v. 19). La doctrine du Logos est sauve une fois de plus au détriment de l'histoire. Et l'allégorie maintient ses droits jusqu'au bout. Quand Satan est entré dans l'âme de Judas au moment prédestiné et que celui-ci quitte la salle où il a définitivement refusé de voir la Lumière divine, il entre dans l'obscurité. Il fait nuit (**13**, 30).

B. — *Les enseignements.*

L'analyse des instructions de Jésus au petit groupe de ses disciples fidèles entraînerait d'incessantes répétitions si nous suivions l'ordre du texte. Les mêmes idées directrices reparaissent dans de nombreux passages. L'auteur procède par affirmations, non par démonstrations. La nature même de son œuvre l'y oblige. Le Christ se révèle lui-même du commencement à la fin. Partout où l'élément narratif et l'épisode allégorique disparaissent, il ne reste plus que l'affirmation, reproduite sous toutes les formes, de la seule vérité nécessaire, puisque tout le reste en découle : en Jésus-Christ, le Fils de

Dieu incarné, est la révélation complète de Dieu qui, seule, procure la vie éternelle.

Pour éviter ces répétitions et pour être clair, il faut dégager de l'ensemble des chap. **13** à **17** les idées qu'ils renferment et les présenter dans leur ordre rationnel. Une bonne partie de ces idées nous sont déjà connues de par les enseignements de de Jésus au cours de son ministère public. Nous ne nous arrêterons que sur celles dont nous n'avons pas encore eu l'occasion de nous occuper et nous constaterons que, dans cette partie de l'évangile comme dans les précédentes, les principes posés dans le Prologue commandent toute la pensée du Christ.

1° *Le Christ possède la prescience et la toute-science.* — Nous avons déjà vu qu'il sait d'avance la trahison de Judas. Il sait d'avance son retour auprès du Père, **14**, 28 et 29, avec une allusion très nette à l'Ascension. Il sait d'avance que ses disciples seront expulsés des synagogues (**15**, 20 ; **16**, 1-4). Enfin, **16**, 30, lorsqu'il a parlé à ses fidèles sans voiles ni symboles, ils parviennent à la conviction qu'il sait toutes choses et cela leur prouve qu'il vient réellement de Dieu. Le Logos, en vertu de sa nature, possède, en effet, la toute-science divine[1].

2° *Le Christ ne dit ou ne fait rien de lui-même* (ἀφ' ἑαυτοῦ). — Ses œuvres, c'est Dieu qui les accomplit en lui ; ses paroles ne sont pas les siennes, mais celles de Dieu qui l'envoie (**14**, 10 et 24 ; **17**, 8)[2]. Il est l'agent, l'interprète, l'intermédiaire de Dieu. Il a donné aux hommes la *Parole de Dieu* (**17**, 14, à rapprocher de **5**, 38). Et si Dieu ne se révèle au monde que par lui, le monde, d'autre part, ne peut aller à Dieu que par son intermédiaire. Car :

1. Voir déjà **1**, 47 ; **2**, 19 à 22, 25 ; **4**, 17, 39 ; **6**, 64 ; **10**, 16 ; **11**, 4 ; **12**, 32 ; **13**, 1.

2. Voir déjà **3**, 11, 32 ; **4**, 34 ; **5**, 19, 30, 36 ; **6**, 38 ; **7**, 16 ; **8**, 19, 26, 28, 38, 40, 55 ; **12**, 49-50.

3° *Le Christ seul conduit à Dieu.* — Il est à la fois le chemin qui conduit à la vérité, la vérité qui procure la vie éternelle et la vie éternelle elle-même; « nul ne vient au Père que par moi » (**14**, 6). En effet, le seul qui puisse faire connaître Dieu, c'est celui qui l'a vu, et le seul qui ait vu Dieu, c'est le Logos (**1**, 18). Il fait connaître à ses disciples toute la vérité (**15**, 15) et il leur communique toute la vie (**17**, 2). En lui la révélation est complète; il en est l'organe et la substance. Il est, en effet, la Lumière et la Vie[1].

4° Cependant le *Père est plus grand que le Fils.* — Il ne faut pas se laisser induire en erreur par les déclarations nombreuses tendant à garantir la divinité du Christ. Comme le Prologue nous l'a appris dès la première ligne : le Logos est θεός, il n'est pas ὁ θεός; il est dieu, il n'est pas Dieu (**1**, 1). « Le Père, dit le Christ, est plus grand que moi » (**14**, 28). C'est le Père qui envoie; le Fils est envoyé (**17**, 18)[2]. Assurément le Père et le Fils ne sont qu'un (**10**, 30), mais dans le passage même où Jésus énonce cette thèse, il affirme la grandeur suprême de Dieu (**10**, 29). Tout ce qui est à Dieu est à Christ, comme tout ce qui est à Christ est à Dieu (**16**, 14; **17**, 10), mais dans la communauté c'est toujours Dieu qui donne et le Christ qui reçoit (**10**, 29; **13**, 3 et de nombreux passages). Le Logos, en effet, est un avec Dieu, parce qu'il en est inséparable; il est son organe, sa manifestation; mais la source première de la Vérité et de la Vie est Dieu. Elles ne sont dans le Logos que

1. Voir déjà **8**, 12; **9**, 5; **11**, 25; **12**, 35, 44-46. Voir encore **3**, 16; **6**, 40, 46. Sur la conception tout alexandrine d'après laquelle le Logos est à la fois l'organe et la substance de la révélation; voir plus haut, p. 90, 176 et 214. — Le Logos philonien de même opère la création, parce qu'il a vu les archétypes des êtres et des choses qui sont dans le Père (*De conf. ling.*, **14** fin); c'est dans le Logos que l'on peut apprendre à connaître Dieu (I *De somniis*, **11** et **12**). Il est l'interprète de Dieu (III *Leg. all.*, **73**; *Quod Deus immut.*, **29**). Il est le ministre des bienfaits de Dieu (*Quod D. immut.*, **12**), la source de la sagesse qui procure la vie éternelle (*De profugis*, **18**), le conducteur sur le chemin qui mène à Dieu (*De migrat. Abrah.*, **31**).

2. Voir de même **3**, 16; **8**, 42 et tous les passages où Dieu est désigné par les mots : « celui qui m'a envoyé ».

par communication volontaire de Dieu (**5**, 26). Le Christ possède la gloire divine dès avant la création du monde, mais c'est Dieu qui la lui a donnée (**17**, 24). Les disciples mêmes qu'il a faits durant son incarnation, c'est Dieu qui les lui a donnés (**17**, 6). En vérité, il faut se refuser à voir l'évidence pour ne pas reconnaître que toute cette conception du Christ est purement alexandrine. Philon ne la renierait pas; en des termes plus philosophiques, il a la même notion du Logos. Et ces thèses que nous dégageons du IV[e] évangile n'y sont nullement des hors-d'œuvre; elles sont énoncées en de nombreux passages de la façon la plus claire et constituent le fond même de l'enseignement du Christ. Tout le reste en découle. On serait bien embarrassé d'en trouver un seul mot dans la tradition des synoptiques.

5° *La foi en Christ implique la foi en Dieu.* — Naturellement, puisque Dieu se révèle par l'organe du Christ et que celui-ci seul conduit à Dieu : « c'est ici la vie éternelle de te connaître, toi, le seul Dieu véritable et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (**17**, 3). Ne pas connaître Dieu, c'est ne pas connaître le Christ (**16**, 3); croire en Dieu, c'est croire en Christ (**14**, 1); voir Christ, c'est voir Dieu (**14**, 9); haïr le Christ, c'est haïr Dieu (**15**, 23-24)[1].

6° *Le monde hait le Christ.* — Nous le savons déjà, le monde est mauvais. Il est ténèbres et il hait la Lumière; aussi haïra-t-il les disciples comme il a haï le maître (**15**, 18 et suiv.; **17**, 14-19), parce qu'il ne connaît pas Dieu (**17**, 25)[2].

7° *Ceux-là seuls parviennent au salut qui ont été choisis par Dieu.* — Ce ne sont pas les disciples qui choisissent le Christ, c'est le Christ qui choisit ses disciples et ceux qu'il choisit, ce sont ceux que le Père lui a donnés (**15**, 16 et 19; **17**, 6, 9-10).

1. Voir déjà **8**, 19; **12**, 44. Cfr. plus haut, p. 192 et 200 : le salut fondé sur la connaissance mystique, tout comme dans la théologie philonienne.

2. Voir **3**, 3-6 (il faut naître d'en haut) et **8**, 23, 44 et 47 avec nos observations sur le monde d'en haut et le monde d'en bas, p. 202 et suiv.

Ici encore le Christ n'est que l'organe de Dieu. Tout cela nous est déjà connu[1].

8° *L'union des fidèles avec le Christ implique leur union avec Dieu* (*leur salut*). — C'est pour apporter aux hommes le salut ou la vie éternelle que le Fils de Dieu s'est incarné (3, 16). Comme il est Vie et Lumière, la révélation complète de Dieu, c'est en lui que les disciples puisent la connaissance de la vérité et la puissance de la vie divine. En s'unissant à lui ils s'unissent à Dieu. Quand Philippe le prie de leur montrer le Père, Jésus répond : « Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi? » (**14**, 10, répété v. 11). Et, au v. 20 : « vous connaîtrez que je suis en mon Père et vous en moi et moi en vous ». Jésus est le cep, ils sont les sarments (**15**, 1 et suiv.)[2]. La même idée revient sans cesse dans ses instructions intimes parce qu'en elle se résume pour l'auteur tout l'évangile. Elle est la fin même à laquelle tend toute la spéculation de l'évangéliste, mais elle est aussi le foyer auquel aboutissent pour lui tous les rayons de la tradition chrétienne. Aussi l'exprime-t-il de préférence en ces formes admirables qui sont d'inspiration purement évangélique : « Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés; demeurez dans mon amour » (**15**, 9); — « le Père vous aime, parce que vous m'avez aimé » (**16**, 27); — « moi en eux et toi en moi, afin qu'ils arrivent à la perfection dans l'unité et que le monde sache que tu m'as envoyé et que

1. Sur le jugement, voir plus haut, p. 164 et suiv. Sur la prédestination voir **6**, 37, 39, 44, 45, 65; **10**, 29 et 47 et nos observations, p. 202 et suiv.

2. Voir déjà **6**, 56, 57; **10**, 30 et 38. — Voir déjà dans *De migrat. Abrah.*, **1**, le beau passage où le Logos est considéré comme la demeure du Père (πατρὸς δὲ οἶκος ὁ λόγος). Dans *Quod Deus immut.*, **29**, l'âme pure est dans la maison du Père qui procure le salut. D'autre part, l'âme bien préparée est la demeure de Dieu (*De Cherubim*, **29** et suiv.; *De sobrietate*, **13**). Les « Paroles de Dieu » ou le Logos montent et descendent dans l'âme, comme les anges de l'échelle de Jacob, pour lui insuffler le salut et la faire vivre (I *De somniis*, **23**). Tant que le très saint Logos vit et règne dans l'âme, elle ne pèche pas (*De prof.*, **21**). Il féconde l'âme comme un mari et l'éduque comme un père (*De spec. legibus*, 7).

tu les as aimés comme tu m'as aimé » (**17**, 23). L'amour, don de Dieu, révélation de Christ, élan de l'âme fidèle, l'amour, condition, garantie et principe du salut éternel, voilà, à travers toute la théologie de l'auteur, la bonne nouvelle, l'Évangile, et c'est parce que l'évangéliste a pénétré ainsi jusqu'au cœur même de l'enseignement de Jésus que son œuvre est demeurée dans le cœur des fidèles de tous les temps comme le témoignage de leur Maître. Mais la pensée par laquelle il justifie cet Évangile et s'efforce de l'expliquer, est tout entière alexandrine et l'idée même de la bonté de Dieu et du Logos est familière à Philon[1].

9° *L'union des fidèles avec le Christ se traduit par la vie chrétienne.* — L'amour des disciples pour le Christ n'est pas un sentimentalisme rêveur ou un mysticisme quiétiste. Il est actif, de même que l'amour de Dieu et de Christ pour eux s'est manifesté en actes (**15**, 10). Il est consécration d'eux-mêmes à la parole de Dieu : « si vous m'aimez, vous garderez mes commandements » (**14**, 15, 21); « celui qui m'aime gardera ma parole et mon Père l'aimera et nous irons vers lui et nous demeurerons auprès de lui » (**14**, 23; cfr. 24). Le Christ purifie ses disciples (**13**, 10; **15**, 2 et 3); il leur donne sa paix (**14**, 27; **16**, 33)[2]; il leur communique la puissance de vie divine

1. Philon revient sans cesse sur la bonté de Dieu. Voir, par exemple, *De migrat. Abrahami*, **13** (perfection des dons de Dieu) et **32**; *Quis rer. div. haer.*, **6** et **7**; *De Cherubim*, **35** (la bonté de Dieu est la cause de la création); *De sacr. Abelis et Caïni*, **19** (Dieu seul sauveur de l'âme malade; cfr. *Quod Deus immut.*, **29**). — Il fait consister la vraie piété dans l'amour de Dieu : *De post. Caïni*, 20 (le verbe ἀγαπᾶν); *De sacr.*, **8** (même verbe). D'autre part il faut honorer le Logos, l'homme de Dieu, comme un père (*De conf. ling.*, **11** et suiv.). L'adoration d'un même dieu est le gage le plus sûr et le lien le plus solide de l'amour mutuel (I *De monarchia*, **7**; III *Quaest. in Gen.*, **42**).

2. La même action purificatrice est exercée par le Logos philonien (*Quod D. immut.*, **28**; *De prof.*, **21**). Dieu, dit Philon, donne une paix qu'aucun homme ne peut procurer (I *De vita Mosis*, **55** fin). Dans III *Leg. all.*, **25**, le Logos, appelé ὁ ἀγαθὸς κυβερνήτης, est qualifié de « roi, seigneur de la paix », selon le prototype de Melchisédek. Dans *De conf. ling.*, **11** et suiv., Philon s'indigne de ce que ceux qui ont comme père immortel commun l'homme de Dieu, le Logos éternel, puissent ne pas être des hommes de paix.

qu'il tient lui-même de Dieu (**15**, 4-10); ils accompliront les mêmes œuvres que lui et même de plus grandes (**14**, 12). L'évangéliste admet que les disciples feront des miracles comme Jésus, puisqu'aussi bien c'est Dieu qui les accomplira en eux comme Il les accomplit en Christ. Les fidèles ont une œuvre missionnaire à faire; leur Maître les envoie dans le monde comme il a été lui-même envoyé dans le monde par Dieu (**17**, 18).

10° *L'union des disciples en Dieu et en Christ implique l'amour mutuel entre eux.* — « Je vous donne un commandement nouveau, que vous vous aimiez réciproquement comme je vous ai aimés » (**13**, 34; cfr. **15**, 12, 17). De même que l'amour du Christ n'est pas circonscrit au petit groupe des disciples réunis autour de lui, mais s'étend à tous ceux qui accueilleront sa révélation en tout temps et en tout lieu [1], de même tous les disciples, quelle que soit leur provenance, doivent être unis entre eux en un même amour (**17**, 20-21).

L'enseignement du Christ dans le IV[e] évangile est nettement universaliste, comme le christianisme des communautés helléniques où vit l'évangéliste. Tel n'était pas l'esprit du groupe des premiers disciples palestiniens. Cependant l'universalisme était en germe dans l'enseignement personnel de Jésus. Ce qui est bien autrement grave, c'est que l'évangéliste altère gravement le principe social de l'évangile authentique sous l'action du dualisme moral de son système. Si touchantes que soient les instructions de son Christ sur l'amour qui doit unir les disciples dans une communion mystique, elles restreignent et rabaissent l'idéal évangélique. Jésus avait dit : « Tu aimeras *ton prochain* comme toi-même » (*Marc*, **12**, 31 et parall.); — « Vous avez entendu qu'il a a été dit : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi, mais moi je vous dis : Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent, afin que vous

1. Voir déjà **3**, 16; **4**, 38-42; **8**, 33 et suiv.; **10**, 16; **12**, 20-22.

deveniez fils de votre Père dans les cieux; car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons et il répand la pluie sur les justes et les injustes. Si vous n'aimez que ceux qui vous aiment, quelle récompense y a-t-il pour vous? Les péagers n'en font-ils pas autant? Et si vous n'aimez que vos frères, que faites-vous de plus que [les autres]? Les Gentils n'agissent-ils pas ainsi? Vous donc, soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Matth.*, **5**, 43-48). Cela, c'est le sublime de l'Évangile. Dans le IVe évangile, l'amour du prochain, au sens large et humain, a disparu. Les disciples doivent s'aimer entre eux et se détourner du monde comme du royaume des ténèbres. Leur maître lui-même prie pour eux, mais ne prie pas pour le monde (**17**, 9). Il y a antithèse entre la communauté des disciples, les élus de Dieu, et le monde mauvais, comme à l'époque où l'évangile fut rédigé il y avait opposition irréconciliable entre les petites églises chrétiennes et le monde ambiant, juif ou païen. L'amour des coreligionaires s'est substitué à l'amour du prochain. Si douce qu'ait pu être cette communion ecclésiastique pour un grand nombre d'âmes, elle n'en est pas moins un principe d'intolérance et d'exclusivisme chrétiens substitué à l'intolérance et à l'exclusivisme juifs et elle a causé des maux sans nombre. L'évangile de Jésus de Nazareth est plus et mieux que cela.

Dans les allocutions intimes, le Christ donne aussi à ses fidèles des assurances sur son activité future. Il va les quitter, mais il ne les abandonne pas. Le Logos ne cesse pas un instant d'accomplir ses fonctions. Il est toujours actif ainsi que son Père (**5**, 17). On sait quelle place importante l'eschatologie occupe dans la tradition des synoptiques et dans les préoccupations des premières générations chrétiennes. Il est particulièrement intéressant de rechercher ce qu'elle est devenue dans la version du quatrième évangéliste. Les déclarations sur ce point nous permettront, en outre, d'éclairer certaines

parties de sa doctrine qui n'ont pas encore été étudiées.

11° *Le Christ retourne auprès du Père d'où il est venu et rentre dans la gloire qu'il possédait avant l'incarnation.* — Jésus sait que le terme de son ministère terrestre, sous la forme de l'incarnation, ce n'est pas la mort, mais le retour auprès de son Père et la glorification auprès de Lui (**12,** 28 ; **13,** 1, 3, 31 et 32) et il le déclare à ses fidèles. La gloire du Christ, c'est-à-dire la manifestation rayonnante de sa dignité divine, est aussi la gloire de Dieu. Le Père est glorifié dans le Fils (**13,** 31 ; **17,** 4), puisque le Fils a fait éclater la grandeur et l'excellence de l'œuvre de Dieu [1]. A son tour le Fils sera glorifié par le Père en rentrant dans la dignité qu'il possède auprès de Dieu dès avant la création du monde (**17,** 5 et 24; cfr. **8,** 58), comme il a déjà été glorifié en la personne de ses disciples (**17,** 10), puisqu'ils ont reconnu en lui le Fils de Dieu, la Lumière et la Vie.

Le terme du ministère du Christ incarné n'est donc pas à proprement parler la mort; il dépose sa ψυχή, c'est-à-dire sa forme humaine de vie incarnée, pour reprendre la situation auprès de Dieu qu'il occupait avant l'incarnation. La mort est en réalité pour lui une délivrance. L'expression employée par le quatrième évangéliste est très caractéristique : τίθεναι τὴν ψυχήν, c'est-à-dire déposer son âme vitale, le principe de la vie sensible, distinct du πνεῦμα qui est l'élément supérieur, purement spirituel, de l'être (**10,** 11, 15; **13,** 38 ; **15,** 13). C'est la forme correspondant au δοῦναι τὴν ψυχήν des synoptiques (*Marc*, **10,** 45; *Matth.*, **20,** 28), mais les deux expressions ne se couvrent pas exactement. Quand il est dit que le bon berger dépose sa vie pour ses brebis (**13,** 11), cela signifie bien qu'il

1. Pour Philon aussi la gloire de Dieu, c'est son rayonnement et ce rayonnement se manifeste dans les Puissances de Dieu, I *De monarchia*, **6.** L'unité de ces Puissances est le Logos qui est l'image de Dieu, *De confus. linguarum*, 28 (qualifié, dans ce même passage, de « fils de Dieu », Logos premier-né, principe, nom de Dieu, homme typique, etc.).

est prêt à mourir pour elles, mais le Christ s'empresse d'ajouter : « le Père m'aime parce que je dépose ma vie *pour la reprendre* (ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν) ; personne ne me l'enlève, c'est moi qui la dépose loin de moi ; j'ai le pouvoir de la déposer et j'ai le pouvoir de la reprendre » (**10**, 18). Les ennemis de Jésus ne lui ôtent pas la vie ; ils n'en ont pas le pouvoir ; c'est lui-même qui s'en dépouille, parce que tel est l'ordre de son Père et parce que c'est la plus grande preuve d'amour que l'on puisse donner à ses amis (**10**, 18 ; **15**, 13).

En réalité *la mort de Jésus* n'a aucune valeur pour le salut de ses disciples dans la pensée du quatrième évangéliste. Ce n'est nullement par sa mort qu'il les sauve. Comme nous l'avons déjà dit [1], le véritable sacrifice consenti par le Logos parce qu'il était voulu de Dieu et que le Logos accomplit toujours la volonté du Père, c'est l'incarnation, l'emprisonnement dans un corps charnel réel, l'abaissement volontaire à une condition d'existence inférieure, par amour pour les hommes, afin de faire éclater la révélation complète de Dieu dans des conditions où tout être susceptible de l'accueillir la recevra, afin de mettre pour ainsi dire la Lumière sous leurs yeux et la Vie divine à portée de leurs mains. Le Christ sauve les hommes, en leur communiquant Dieu par sa parole et par sa vie. Sa mort n'y est pour rien. Elle n'est que la dernière et suprême manifestation de la réalité de son incarnation. La notion du sacrifice en est complètement absente, comme nous l'avons vu quand Jésus se compare au grain de blé qui doit mourir pour porter du fruit. Le grain de blé ne se sacrifie pas, il parvient à une vie plus intense et plus abondante. Ce n'est pas se sacrifier que de quitter le monde méchant pour rentrer dans la gloire éternelle auprès de Dieu. Les très rares passages où paraît l'idée que la mort est un acte de dévouement du Christ pour ses brebis, nous apportent un nouvel

1. Voir plus haut, p. 182.

exemple de ces traditions antérieures, d'origine paulinienne et synoptique, que le quatrième évangéliste n'a pas pu complètement annuler, mais qu'il enregistre comme des éléments étrangers qui ne font pas corps avec son œuvre. Aussi s'empresse-t-il de les corriger (**10**, 11 et 15 par **10**, 17 et 18; **15**, 13 par **15**, 1 et suiv., la comparaison du cep et des sarments; c'est la vie du cep et non sa mort qui fait vivre les sarments).

On ne trouve nulle part dans le IVe évangile, et dans les dernières instructions moins que partout ailleurs, l'idée que le Messie doit souffrir, expier les péchés des hommes, la notion du serviteur de l'Éternel mourant pour son peuple, l'appréhension des disciples à l'idée que leur Maître doive mourir, bref tout ce qui caractérise les traditions synoptiques et pauliniennes sous leurs diverses formes. Le Logos ne peut pas mourir. C'était une hérésie déjà bien assez grave de le faire vivre sur la terre d'une vie humaine réelle. La mort, pour lui, c'était la glorification auprès de Dieu. Méconnaître cette exigence élémentaire de la pensée de l'évangéliste, c'est se condamner à ne pas comprendre son enseignement.

N'est-il pas infiniment vraisemblable que les angoisses des premiers disciples à la pensée qu'un Messie pût mourir d'une mort ignominieuse, telles que nous les font connaître les synoptiques et telles que les implique le drame de la conversion de saint Paul, ne sont pas une invention de la première tradition chrétienne, mais une tragique réalité? Et l'apôtre bien-aimé qui, plus qu'aucun autre, les aurait ressenties, serait aussi le seul témoin à ne pas en parler et à remplacer toutes ses expériences par un système théologique incompatible avec elle!

12° *Après son retour auprès du Père le Christ demeurera avec ses disciples et agira en eux sous la forme du Paraclet.* — En quittant le monde pour rentrer dans la gloire auprès du Père, le Christ ne laisse pas ses disciples orphelins (**14**, 18). Sa volonté est qu'ils soient avec lui partout où il sera (**17**, 24).

L'union des fidèles avec le Christ et avec Dieu serait, en effet, de peu de valeur, si elle était limitée aux quelques instants pendant lesquels leur maître sera encore avec eux sur la terre sous la forme de l'incarnation. Il continuera donc à s'occuper d'eux ; quand ils demanderont quelque chose en son nom, il le fera (**14**, 13) ou — ce qui revient au même puisque le Logos n'agit que comme organe de Dieu — Dieu le fera (**15**, 16 ; **16**, 23-24). Ils seront sanctifiés en la vérité, eux et tous ceux qui, avec eux et par eux, croiront en Christ (**17**, 17 et suiv.). Le Père et lui feront leur demeure auprès du disciple fidèle (**14**, 23). La seule condition pour que le Christ demeure en eux, c'est que, de leur côté, ils demeurent en lui et qu'ils gardent ses paroles (**14**, 21 à 24 ; **15**, 4 à 10 ; **16**, 33 ; **17**, 20 et suiv.). Le Logos continuera auprès du Père les fonctions d'intermédiaire entre Dieu et les hommes de Dieu, qu'il a exercées comme Christ pendant la durée de son incarnation. Rien de plus clair ni de plus conforme aux principes théologiques de l'évangéliste.

Ce qui semble, au premier abord, compliquer sa doctrine, ce sont une série de déclarations où les mêmes fonctions paraissent confiées à une autre Puissance spirituelle, le *Paraclet* : « Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements et je demanderai à mon Père de vous envoyer un autre Paraclet pour qu'il soit avec vous éternellement » (**14**, 15, 16). Un παράκλητος, c'est un protecteur, celui qui prend la défense de son client et qui lui vient en aide. Le terme français qui rend peut-être le mieux le sens du grec, dans le IV[e] évangile, c'est le mot : tuteur. Philon avait déjà appliqué cette qualification au Logos dans un passage où il montre que le souverain sacrificateur recourt à l'aide du Fils parfait pour obtenir le pardon des péchés et la dispensation de biens abondants[1]. Le

1. III *De vita Mosis*, **14** : παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ. Il l'emploie aussi *De Josepho*, **40**, où Joseph, pardonnant à ses frères, leur dit qu'ils n'ont pas besoin d'un autre pour plaider leur cause auprès de lui et

Paraclet est l'Esprit de vérité (**14**, 17; **15**, 26); il procède du Père (**15**, 26). Le monde ne peut pas le recevoir, parce qu'il ne le voit point et ne le connaît point (**14**, 17); le Paraclet doit faire éclater la honte du monde au sujet du péché, de la justice et du jugement (**16**, 8-11). Il conduira les disciples vers la vérité complète, en leur révélant des choses qui sont encore au-dessus de leur portée dans le cénacle (**16**, 12, 13). Comme le Christ il ne parlera pas de sa propre autorité (ἀφ' ἑαυτοῦ); il ne dira que ce qu'il aura entendu et il leur fera connaître les choses à venir (**16**, 13).

Le Paraclet n'est pas le Christ. En effet, il sera envoyé par le Christ de la part du Père. Il rend témoignage à Christ et il le glorifiera (**15**, 26; **16**, 14). Il est un autre (**14**, 15). Cependant il est l'Esprit de vérité, tout comme le Christ est la vérité. Il procède du Père, tout comme le Christ vient du Père. Ce qu'il anoncera aux hommes, il le prendra de Christ ou — ce qui revient au même, comme ce qui est à Christ est à Dieu — de Dieu (**16**, 14-15). Il est un *autre* Paraclet, ce qui implique un Paraclet antérieur, qui est le Christ lui-même. Après avoir dit, en effet, que le monde ne pourra pas recevoir le Paraclet, Jésus dit à ses disciples : « Vous le connaissez (au présent), parce qu'il demeure auprès de vous et qu'il est en vous. Je ne vous laisserai pas orphelins ; je viendrai vers vous. Bientôt le monde ne me verra plus, mais vous me verrez, parce que je serai vivant, et que vous serez vivants ; en ce jour-là vous connaîtrez que je suis dans le Père et vous en moi et moi en vous » (**14**, 17-20). Le Paraclet n'est donc qu'une autre forme de l'Esprit qui est déjà révélé en Christ. Mais il ne peut faire son apparition qu'après le retour du Christ auprès de Dieu (**16**, 7). Son action est la suite, le complément et l'achèvement de l'œuvre accomplie par le Christ

Adversus Flaccum, **4**, où le mot a le sens d' « avocat ». Le sens de « tuteur » dans le IV[e] évangile est suggéré par le v. 18 du ch. **14**, où le Christ, après avoir annoncé l'envoi du Paraclet, dit : « je ne vous laisserai pas orphelins ».

dans son ministère incarné; aussi les disciples ne doivent-ils pas s'attrister du départ de Christ (**16**, 7); il les reverra et alors leur joie sera assurée à tout jamais (**16**, 22).

Il n'y a donc aucune contradiction entre les passages où c'est le Paraclet qui agit dans l'âme des disciples après la glorification du Christ et ceux où c'est le Christ lui-même. Les fonctions du Paraclet sont les mêmes que celles du Christ ; ils se distinguent en ce que le Christ est le révélateur de Dieu sous le mode de l'incarnation, tandis que le Paraclet l'est après l'incarnation sous le mode exclusivement spirituel. La mission du Logos incarné n'est que pour un temps (**16**, 16), celle du Paraclet est à jamais (**14**, 16). Comme nous l'avons déjà appris **7**, 39 : il n'y a pas de πνεῦμα tant que le Christ n'a pas été glorifié[1]. En effet, le πνεῦμα est incarné en lui et n'agit pas en même temps, au moins comme révélateur, sous forme de non-incarnation. Le titre de « paraclet », attribué déjà par Philon au Logos, est appliqué par l'auteur de I *Jean* (**2**, 1) au Christ, réservé par le quatrième évangéliste au Logos après l'incarnation.

La doctrine du Paraclet est l'une des plus belles et des plus fécondes conceptions que le quatrième évangéliste ait introduites dans le christianisme : l'esprit du Christ, identique à l'esprit de Dieu, sera l'inspirateur et le guide des chrétiens de

1. La portée de ce verset reste la même, quelle que soit la lecture que l'on adopte. — M. H. Holtzmann écrit (*Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, II, p. 460, note 1) que, si l'on voulait attribuer à l'évangéliste des raffinements de systématisation, on pourrait distinguer, durant l'incarnation, entre le Logos incarné et le πνεῦμα demeuré comme agent universel de Dieu en dehors de l'incarnation. Nous pensons, au contraire, que Pneuma et Logos se confondent et que le Pneuma est incarné dans l'incarnation du Logos. C'est pour cela que le Logos incarné baptise d'esprit saint (**1**, 33). L'évangéliste n'est pas un philosophe. C'est un théologien chrétien. Il est à tel point dominé par l'identification du Christ et du Logos, qu'il ne se préoccupe plus du tout du rôle cosmique du Logos pendant l'incarnation pour ne voir que son rôle de révélateur. Et l'on peut ajouter que la théologie chrétienne grecque après Athanase n'a pas fait autrement.

tous les temps, non pas en les asservissant à la lettre de l'enseignement de Jésus, mais en leur révélant progressivement, à mesure qu'ils deviendront capables de les saisir, les vérités de l'ordre spirituel que les premiers disciples n'étaient pas en état de comprendre. Les disciples en esprit et en vérité, les grands mystiques, les réformateurs y ont puisé leurs meilleures forces et y ont trouvé cette garantie suprême de la foi religieuse et morale que les théologiens de la Réforme française ont à juste titre appelée « le témoignage intérieur du Saint-Esprit ».

Nous avons quelque peine à nous imaginer, avec nos habitudes de précision et de critique, que l'on puisse présenter comme des êtres personnels distincts le Logos et le Paraclet, alors qu'en réalité Logos, Christ, Pneuma et Paraclet ne sont qu'un seul et même être considéré sous des aspects différents ou dans des phases distinctes de son activité. Cela tient à ce que les théologiens alexandrins, comme d'ailleurs les philosophes platoniciens en général, n'ont pas une notion précise de ce que nous appelons l'individualité ou le moi [1]. Il ne faut pas trop presser ces distinctions de personnes dans leurs écrits. Aussitôt qu'on les serre de près, elles s'évanouissent. Les œuvres de Philon en offrent de nombreux exemples et plus tard aussi les systèmes gnostiques. On sait quel est le rôle du Logos chez Philon, comme révélateur de Dieu, comme instructeur et éducateur des âmes [2]. Cela ne l'empêche pas d'attribuer mainte fois un rôle identique au Pneuma de Dieu [3], surtout lorsqu'il vise l'inspiration religieuse ou morale de

1. Voir plus haut, p. 84.
2. Voir plus haut, p. 92.
3. Voir III *De vita Mosis*, **36** : le Pneuma conduit la vérité vers l'esprit humain ; *De gigantibus*, **12** : le Pneuma de Dieu inspire sans cesse Moïse. Ailleurs Philon parle indistinctement de la Sagesse de Dieu et du Logos, par exemple *Quod det. pot. ins.*, **31** ; I *Leg. all.*, **19**. Le Logos philonien lui-même flotte perpétuellement entre l'abstraction et la personnalité très nettement qualifiée.

l'homme. Dans le IVe évangile l'être intermédiaire, qui est l'organe de Dieu dans ses relations avec le monde, est appelé Logos dans le Prologue, lorsqu'il est parlé de son activité générale dans le monde soit physique soit moral, Christ lorsqu'il est parlé de son activité sous la forme de l'incarnation, Paraclet lorsqu'il est fait mention de son action morale après que l'incarnation a pris fin. Mais c'est toujours le même être, car c'est le Logos des treize premiers versets du Prologue qui est le Christ (**1**, 14) et nous venons de voir que connaître le Christ c'est connaître le Paraclet (**14**, 17 à 20).

La doctrine du Paraclet éclaire ainsi d'un jour nouveau la christologie du IVe évangile. Il nous semble même qu'il en rejaillit quelque lueur sur la question si obscure de l'*incarnation*. Si l'Esprit de vérité qui est le Paraclet est aussi l'Esprit de Christ, n'y a-t-il pas lieu d'accorder une valeur considérable à la parole par laquelle Jean-Baptiste certifie que Jésus-Christ est bien la Lumière ou le Logos à qui il a reçu mission de rendre témoignage? Et Jean, est-il dit, **1**, 32-34, a rendu ce témoignage : « j'ai vu l'Esprit (sans autre détermination) descendant du ciel comme une colombe et il demeura sur lui ; et moi je ne le connaissais pas, mais celui qui m'a envoyé baptiser d'eau, m'a dit : Celui sur lequel tu verras l'esprit descendre et demeurer, c'est celui-là qui baptise d'esprit saint ; et je l'ai vu et j'ai rendu témoignage que celui-ci est le Fils de Dieu. » De la scène du baptême de Jésus qu'il a supprimée le quatrième évangéliste n'a gardé que la mention de la descente de l'Esprit sur Jésus, mais il accorde à ce fait une importance capitale. Nous avons déjà vu combien il insiste sur la certification de la nature divine du Christ par Jean-Baptiste. Or, à quel signe Jean reconnaîtra-t-il la personne humaine à laquelle s'applique son témoignage abstrait de **1**, 15? Dieu le lui a révélé : ce sera la descente de l'Esprit en forme de colombe. Il y a là pour l'évangéliste un fait réel. Si nous rapprochons cette observation des autres que nous venons de faire, savoir

que l'Esprit ne pourra être communiqué aux hommes qu'après la glorification de Jésus (**7**, 39), c'est-à-dire après le terme de l'incarnation et que le Paraclet ne pourra être envoyé aux hommes qu'après le retour du Christ auprès du Père (**16**, 7)[1]; si nous constatons que Jésus, lorsque toute sa tâche est achevée dans le ministère de l'incarnation, « rend l'esprit » (**19**, 30), ne pouvons-nous pas conclure de là que pour l'évangéliste l'Esprit de Dieu (Logos, Lumière, Vie) est venu habiter dans la chair de l'homme Jésus — lequel est fils de Joseph et de Marie — au moment où commence son ministère, c'est-à-dire au moment où, d'après la tradition synoptique, a lieu le baptême de Jésus par Jean-Baptiste? L'idée que le Christ divin n'était entré en Jésus qu'au baptême a été très répandue dans la chrétienté primitive, notamment parmi les docètes et chez beaucoup de gnostiques. Elle n'est pas inséparablement liée au docétisme. Le quatrième évangéliste, tout en étant nettement hostile au docétisme, a pu fort bien l'admettre. C'est ce qui nous expliquerait chez lui l'absence même de la moindre allusion à une naissance surnaturelle de Jésus. Aucune autre conception n'est compatible avec sa doctrine. Le Logos s'incarne, c'est-à-dire habite comme dans une tente (**1**, 14), en l'homme Jésus ; mais dès le premier jour de son incarnation il est Logos, c'est-à-dire actif, révélateur. Il ne saurait y avoir pour le Logos une longue période de vie incarnée dans l'embryon et dans l'enfant Jésus, sans qu'il remplisse les fonctions inhérentes à sa nature. La théologie chrétienne ultérieure, quand elle se fut dégagée de la philosophie pour traiter ces graves questions sous l'empire de récits légendaires assimilés à des révélations, a pu se complaire en de pareils enfantillages. Le quatrième évangéliste est encore trop pénétré de l'idéalisme alexandrin et trop indépendant à l'égard des légendes naissantes sur l'enfance de Jésus, pour se placer à

1. Voir **20**, 22 et le commentaire de ce passage.

un pareil point de vue. Sa pensée plane plus haut et tout en professant que la vie incarnée du Logos a été une vraie vie humaine, il n'a garde d'oublier qu'elle a dû être aussi dès la première minute une vie divine.

13° *Idéalisation de la parousie.* — L'assurance que le Christ ou que l'Esprit de Dieu demeurent avec les disciples après la mort et la résurrection de Jésus n'est nullement étrangère à la tradition des synoptiques[1]. Toute la première chrétienté a cru à la persistance de l'inspiration divine après le départ du Christ et honoré comme des organes de Dieu ou du Christ les prophètes qui abondaient dans les communautés. Mais dans les synoptiques la continuation de l'action du Christ après sa résurrection est étroitement liée à la parousie. Le quatrième évangéliste ne s'est pas borné à mettre cette action spirituelle en lumière, en lui accordant une place importante dans les instructions de Jésus lui-même et en l'incorporant comme un élément essentiel dans son adaptation théologique de l'Évangile; il l'a encore dégagée de la parousie et lui a donné ainsi sa pleine valeur et sa portée définitive. C'est là assurément une des altérations les plus hardies et les plus fécondes qu'il ait fait subir à la tradition apostolique et c'est en même temps une des parties de son œuvre où l'on peut le mieux observer de quelle manière il a traité certains éléments de cette tradition, trop universellement admis parmi les chrétiens et trop profondément enracinés dans la conscience des fidèles pour qu'il pût les passer absolument sous silence, mais trop contraires à ses propres principes philosophiques pour qu'il pût les enregistrer tels quels[2].

1. Voir notamment les instructions aux Douze, *Matth.*, **10**, 19-20; *Marc*, **13**, 11; *Luc*, **12**, 11; **21**, 14; *Matth.*, **28**, 20. — Notons au passage que le quatrième évangéliste ne dit rien des instructions missionnaires données aux apôtres.

2. Sur ces concessions de l'évangéliste à la tradition chrétienne voir : p. 167 (résurrection des morts et jugement au dernier jour), p. 180 (la man-

La croyance à la parousie ou au retour prochain du Christ sur la terre pour mettre fin au monde présent, était commune aux chrétiens universalistes de l'école de saint Paul comme aux judéo-chrétiens et aux apocalypticiens. Elle est inconciliable avec la théologie du quatrième évangéliste. C'était déjà beaucoup que le Logos se fût incarné une fois. Le faire se éincarner une deuxième fois pour accomplir l'œuvre de Dieu, seulement ébauchée lors de son premier séjour dans un corps humain, c'était trop. D'ailleurs, au point de vue de l'évangéliste, l'œuvre du Christ est achevée. Il a révélé la Lumière et la Vie de la façon la plus complète; il ne pourrait que recommencer ce qu'il a déjà fait. Il ne s'agit nullement pour lui de fonder le royaume du Messie sur la terre. L'idée même de la fondation du Royaume de Dieu est complètement absente du IVe évangile. Le kosmos est le monde d'en bas; le Logos est du monde d'en haut. Toute l'eschatologie apocalyptique a disparu. Le Christ vient ramener au monde d'en haut ceux qui sont susceptibles d'y entrer. Mais voyez avec quelle finesse ces choses sont dites de manière à ne pas choquer ceux qui tiennent à la seconde venue du Christ sur la terre : « Que votre cœur ne soit pas troublé. Croyez en Dieu, croyez aussi en moi. Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père; sinon, je vous l'aurais dit, parce que je vais vous préparer une place. Et lorsque je serai parti et que je vous aurai préparé une place, je reviendrai et je vous prendrai vers moi, afin que là où je suis, vous y soyez aussi » (**14**, 1-3). Voilà qui semble formel : le Christ va partir et il reviendra, mais ce ne sera pas pour établir son royaume sur la terre; ce sera pour emmener avec lui ses fidèles dans la maison du Père où il est lui-même. Et ce retour est-il une réapparition du Christ sur la terre ou la simple continuation de son action spirituelle? Est-ce un fait positif ou une image? Toute la suite du chapitre

ducation de la chair et du sang), p. 203 et suiv. (le diable), p. 230 (agonie de Gethsémané), p. 249 (le Messie souffrant).

nous apprend qu'il faut entendre ces déclarations dans un sens purement mystique. Jésus dit qu'il est lui-même le chemin (v. 6), qu'il est en son Père et que son Père est en lui (v. 10), qu'après son retour auprès du Père il fera ce que ses fidèles (désormais unis avec le Père et conformant leur volonté à la sienne) lui demanderont (v. 13) et que son Père leur enverra « pour toujours » un *autre* Paraclet, l'Esprit de vérité qui est déjà avec eux et en eux. Puis il ajoute : « je ne vous laisserai pas orphelins, je viens[1] vers vous. Encore un peu et le monde ne me voit plus, mais vous me voyez, parce que je vis et que vous vivez. En ce jour vous connaîtrez que je suis en mon Père et vous en moi et moi en vous. Celui qui a mes commandements et qui les observe, c'est celui-là qui m'aime et celui qui m'aime sera aimé de mon Père et moi je l'aimerai et je me ferai voir à lui. Judas, non pas l'Iscariote, lui dit : Comment se fait-il que tu te feras voir à nous et non pas au monde ? Et Jésus lui répondit en ces termes : Celui qui m'aime gardera ma parole et mon Père l'aimera et *nous viendrons* vers lui et nous demeurerons auprès de lui » (**14**, 18-23).

Il faut lire le passage entier, après avoir eu l'attention éveillée sur ce point, pour se rendre compte de la merveilleuse habileté avec laquelle des paroles visant un retour du Christ sont enchâssées dans un contexte qui se rapporte uniquement à l'union spirituelle des fidèles avec le Christ et avec Dieu. La parousie est littéralement volatilisée au foyer de l'idéalisme mystique alexandrin. Il en est de même au ch. **16**. Après avoir annoncé que le Paraclet continuera et complètera son œuvre — ce qui est la hardiesse capitale de l'auteur — le Christ reprend la promesse déjà énoncée **14**, 19 : « Encore un peu et vous ne me verrez plus, puis un peu encore et vous me verrez » (**16**, 16), faisant allusion à ses apparitions. Il compare leur situation à celle de la femme qui subit les douleurs

1. Notez ces verbes au présent.

de l'enfantement, mais lorsque l'enfant est né, elle ne se souvient plus de ses épreuves ; elle est toute à la joie de ce qu'un homme est né (v. 21). Les disciples aussi seront affligés; ils subissent des épreuves, mais le Christ les reverra et leur tristesse se changera en joie (v. 20, 22). Voilà qui rappelle les prédictions synoptiques touchant les souffrances et les catastrophes, prélude nécessaire de la fin du monde et du retour triomphant du Christ. Mais, à peine l'évangéliste a-t-il fait cette avance à la foi apocalyptique de la grande majorité des anciens chrétiens, que son Christ s'empresse d'ajouter : « je vous ai dit ces choses en symboles » (v. 25). Tout cela ce sont des allégories. La vérité, sans images, c'est : « Je suis venu du Père et je suis allé vers le monde; je m'en retourne du monde et je vais vers le Père » (v. 28). C'est un retour définitif. Les disciples auront des souffrances à endurer dans le monde, mais qu'ils prennent courage : le Christ a vaincu le monde (v. 33). Son œuvre est définitive.

Voilà le fond de la pensée du quatrième évangéliste. Il n'a pas pu passer sous silence la tradition parousiaque. Alors, par le procédé habituel aux Alexandrins, il l'a allégorisée. Du retour terrestre, positif et concret, il a fait un retour idéal du Christ, qui demeurera dans ses disciples pour les faire demeurer en Dieu. Or s'il est une chose qui ressorte clairement du peu que nous pouvons savoir sur l'apôtre Jean, c'est que jusqu'aux confins de la vieillesse il a professé le christianisme messianique et parousiaque du groupe apostolique et de la première communauté de Jérusalem (voir p. 5). C'est ainsi que pendant une trentaine d'années il a compris l'enseignement de Jésus. La généralité de la croyance à la parousie, en dehors même du cercle étroitement judéo-chrétien, chez les chrétiens des premiers siècles, ne permet pas de douter qu'elle soit un élément de l'évangile originel, quelque part que l'on fasse à la matérialisation de l'enseignement spiritualiste de Jésus dans l'esprit de ses premiers témoins. Et ce n'était pas

une doctrine secondaire, sans importance pour la vie chrétienne. Avec ses terreurs et ses espérances elle a dominé toute la vie religieuse et morale des anciens chrétiens. Sur ce point capital le témoignage du quatrième évangile n'est ni johannique, ni historique, pas plus que sur aucun autre de ceux que nous avons étudiés.

VI

La Passion et la Résurrection, **18**, 1 à **20**, 29.

Les scènes tragiques de l'arrestation, du jugement et de la mort de Jésus étaient déjà trop bien fixées dans la mémoire des chrétiens, lorsque le quatrième évangile fut composé, pour que l'auteur pût en donner une version toute transposée et idéalisée comme il a fait du ministère du Christ. Tandis qu'il eût été impossible jusqu'à présent de disposer en colonnes parallèles d'un même tableau l'histoire et l'enseignement de Jésus d'après le quatrième évangéliste et d'après les trois autres, il y a désormais jusqu'à la résurrection parallélisme de son récit avec celui des synoptiques, au moins dans la disposition générale de la narration. Les divergences très importantes de son témoignage avec ceux des trois premiers évangélistes n'en sont que plus caractéristiques.

1. L'arrestation de Jésus, **18**, 1 à **18**, 11.

Quoique Jésus ait invité ses disciples à quitter la salle du dernier banquet dès le v. 31 du ch. **14**, il ne sort avec eux qu'au v. 1 du ch. **18**. Les instructions des chapitres **15**, **16** et **17** ne sont situées nulle part. Il se rend au delà du torrent du Cédron (ou des Cèdres) dans un jardin où il avait l'habitude de réunir ses disciples (**18**, 1 et 2). Ce qui caractérise toute cette scène dans le quatrième évangile, c'est le souci constant de montrer que Jésus se laisse arrêter de son plein gré et ne cherche nullement à éviter d'être pris, comme dans la tradition

synoptique où Jésus, pendant les derniers jours de son ministère, quitte chaque nuit Jérusalem pour se mettre en sûreté, soit à Béthanie, soit à moitié route sur le mont des Oliviers. Judas le trouvera donc à l'endroit où on a coutume de le rencontrer. Quand le traître arrive, Jésus qui sait tout ce qui va se passer, n'attend pas qu'il entre dans le jardin; il sort au devant de lui (**18**, 4). La troupe armée qui vient pour l'arrêter recule et tombe à terre quand il se fait connaître (vv. 5 et 6). Il est obligé d'insister auprès d'elle pour qu'elle accomplisse sa mission. Toutefois, avant de la suivre, il use de son autorité pour assurer la vie sauve à ses disciples, parce que la parole de la prière sacerdotale « je n'ai causé la perte d'aucun de ceux que tu m'as donnés » ne peut pas être démentie (v. 7 à 9). Le Christ lui-même justifie ainsi la dispersion des apôtres au moment de son arrestation, cette fuite qui, dans la tradition synoptique, soulève un si douloureux problème devant la conscience des chrétiens. S'ils ont abandonné leur maître, ce n'est pas qu'ils aient eu un moment de défaillance ni parce que l'arrestation de celui qu'ils considéraient comme le Messie leur a fait perdre la tête [1], c'est parce que Jésus lui-même a voulu qu'il en fût ainsi. Simon-Pierre, celui qui d'après les synoptiques également est le seul à ne pas fuir, tire l'épée pour le défendre [2]. Jésus lui ordonne de la remettre au four-

1. *Matth.*, **26**, 56 ; *Marc*, **14**, 50. Luc a déjà supprimé la mention de cet abandon et, au lieu de justifier comme les deux autres l'arrestation de Jésus par la nécessité d'accomplir les Écritures, il parle déjà de l'heure où la puissance des ténèbres doit éclater (**22**, 53).

2. Les synoptiques ne nomment ni l'apôtre qui tire l'épée ni sa victime (*Marc*, **14**, 47 et parall.). Le IVe évangile dit que l'apôtre est Simon-Pierre et que le serviteur blessé se nommait Malchus. On a vu parfois dans cette désignation précise une preuve de la valeur historique du témoignage de l'évangéliste. C'est à peu près aussi raisonnable que si l'on préférait au témoignage de Matthieu celui des hagiographes qui connaissent les noms des rois mages, alors que Matthieu ne les connaît pas. La règle générale dans l'évolution de pareils récits est que les détails en deviennent d'autant plus précis que le narrateur est plus éloigné des événements. Nous ne savons pas d'où vient le nom de Malchus, du reste sans aucune importance. Quant à la désignation de Simon-Pierre, elle provient probablement du fait que, d'après les synop-

reau, non pas en dénonçant, comme dans les synoptiques, la grandeur éphémère de ceux qui périssent par l'épée pour avoir triomphé par l'épée, mais en lui adressant cette question ironique : « Est-ce que je ne boirais pas le calice offert par le Père? » (vv. 10 et 11). Ces dernières paroles prouvent que l'évangéliste a supprimé ici l'agonie de Gethsémané, quoiqu'il en eût connaissance, parce qu'elle ne cadrait pas du tout avec l'idée directrice de tout le morceau. Le baiser de Judas a disparu, lui aussi, puisque Jésus vient lui-même au devant des soldats pour se livrer à eux, sans que Judas soit obligé de le leur désigner en l'embrassant. Il était inadmissible, en effet, que Judas, après que Satan fût entré en lui, embrassât l'incarnation du Logos.

La subordination des détails du récit à la doctrine sur le Christ est constante. Cela suffirait déjà à rendre suspecte la valeur historique du témoignage. Ce qui achève de nous édifier sur ce point, c'est la description de la troupe qui vient arrêter Jésus. D'après les synoptiques, Judas amène avec lui une bande de gens armés qui lui sont fournis par les sacrificateurs et les anciens (*Matthieu* et *Marc*) ou par la garde du temple (*Luc*). Les choses se passent entre Juifs; c'est bien un guet-apens tel que les prêtres de Jérusalem l'avaient combiné. Dans le IVe évangile Judas est accompagné : 1° de serviteurs des sacrificateurs et des Pharisiens (assimilés une fois de plus à un petit groupe de gouvernants); 2° de la cohorte romaine commandée par le chiliarque (**18**, 3 et 12). La participation de soldats romains à l'exécution d'un complot tramé par les sacrificateurs juifs est tout à fait invraisemblable. Il ressort de **18**, 29 et suiv. que Pilate, lorsqu'on lui amène Jésus, ne sait pas de quoi les Juifs l'accusent et n'a aucune

tiques, il est le seul qui suive Jésus après son arrestation. Faudrait-il y voir une allusion à la conception encore un peu temporelle du Royaume de Dieu chez le judéo-chrétien Pierre, dont l'évangéliste ne manque pas de raconter le triple reniement, en lui adjoignant un autre disciple qui ne renie pas?

envie de se mêler d'une affaire qui n'est pas de son ressort. Il n'a donc pas envoyé de cohorte la veille pour arrêter Jésus. Mais le comble, c'est de prétendre nous faire accepter comme un témoignage historique digne de foi que ces cinq cents soldats romains conduits par leur commandant tombèrent par terre d'épouvante, lorsque Jésus parut devant eux! (v. 6). Ce détail-là emporte tout le reste.

2. **Le jugement. La condamnation, 18,** 12 à **19,** 16.

Rien de plus incertain que les circonstances du jugement et de la condamnation de Jésus. La chrétienté se nourrit depuis dix-neuf siècles des moindres paroles des évangiles sur ces événements. L'historien est obligé de reconnaître que l'on n'en sait presque rien et il s'explique aisément cette ignorance par le fait que les disciples du Christ n'assistaient pas aux scènes qu'ils eurent si fort à cœur de reconstituer plus tard, lorsqu'ils furent revenus du complet désarroi dans lequel les avait plongés l'arrestation de celui qu'ils croyaient le Messie.

La version du IVe évangile diffère de celles des synoptiques sur les points suivants : *a*. Jésus est conduit chez Annas, beau-père de Caïphe, où il subit un interrogatoire, avant d'être transféré chez le souverain sacrificateur Caïphe (**18**, 12-24); *b*. Pierre n'est pas le seul disciple à suivre Jésus ; il y en a un autre avec lui, un autre qui a ses entrées chez Annas et qui y introduit Pierre (vv. 15 et 16) ; *c*. Le reniement de Pierre a lieu dans la cour d'Annas, non dans celle de Caïphe (vv. 17 et 25-27) ; *d*. Il n'y a pas de séance du sanhédrin, ni de condamnation prononcée par les autorités juives ; Jésus ne subit pas d'interrogatoire ni de jugement chez Caïphe ; il ne fait que passer chez celui-ci, d'où il est conduit de grand matin directement au prétoire de Pilate (vv. 24 à 28) ; *e*. Il n'est plus fait mention des outrages infligés à Jésus par les membres du sanhédrin (*Matthieu*, *Marc*) ou par ses gardes (*Luc*), mais

uniquement d'un soufflet donné par un serviteur d'Annas (v. 22); *f*. Le renvoi de Jésus à Hérode que relate le troisième évangéliste est passé sous silence; *g*. La scène dans le prétoire de Pilate est décrite tout autrement que dans les synoptiques (**18**, 28 à **19**, 16); *h*. La date de ces événements est avancée d'un jour (**18**, 28).

Ce récit offre assurément des avantages sur ceux des trois premiers évangiles. Il supprime notamment les séances nocturnes ou matinales du sanhédrin qui sont inadmissibles. Le sanhédrin ne pouvait se réunir qu'avec l'autorisation du procurateur romain[1]; or il résulte clairement de tous les récits que nous possédons que Pilate ne s'est pas occupé de Jésus avant la comparution au prétoire. Les détails donnés par les évangélistes sur ces prétendues séances du sanhédrin sont au plus haut point invraisemblables. L'arrestation de Jésus est le fait d'un guet-apens sacerdotal; elle n'est accompagnée d'aucune forme régulière de justice. Le fait seul que des agents du souverain sacrificateur l'eussent fait prisonnier, sans qu'une intervention divine se produisît en sa faveur, suffisait à détruire tout son prestige. Le même événement qui bouleverse ses disciples les plus intimes jusqu'à les disperser et à les rendre traîtres envers lui après qu'ils ont tout quitté pour lui, dissipe absolument l'enthousiasme populaire pour le prétendu fils de David. Il est prisonnier : donc il n'est pas Messie. Il s'est dit le Messie : donc il a blasphémé. Il mérite la mort. La même foule qui l'a acclamé la veille, le honnit maintenant. Point n'est besoin pour cela d'un jugement du sanhédrin, à supposer que le sanhédrin pût le prononcer. Les prêtres de Jérusalem connaissent leur peuple. La seule chose qui importe, c'est de s'emparer de Jésus par surprise, de ma-

1. Josèphe, *Ant. Jud.*, XX, **9**, 1. Nous ne savons presque rien sur le fonctionnement du Sanhédrin sous la domination romaine. Mais il est *a priori* certain que, en dehors de questions rituelles, l'autorité romaine ne devait lui avoir laissé aucun pouvoir public soustrait à son contrôle et que Pilate n'aurait jamais admis des réunions nocturnes clandestines de ce corps.

nière à placer les Juifs devant le fait accompli, sans avoir à craindre une résistance populaire inspirée par la croyance en sa puissance messianique.

Telle est la seule façon de comprendre ce drame dont les acteurs ne soupçonnaient pas la future notoriété. La version des synoptiques laisse vraisemblablement beaucoup à désirer pour l'exactitude des détails. D'un conciliabule nocturne de quelques prêtres et de quelques scribes elle a fait une réunion privée du sanhédrin dans la maison du souverain sacrificateur, convoquée dans les conditions les plus extraordinaires, quelque chose d'hybride qui n'est pas officiel et qui doit passer néanmoins pour un tribunal régulier. La version du IVe évangile est-elle beaucoup plus exacte? En réalité, nous n'en savons rien, parce qu'il n'y a pas de moyens de contrôle[1]. Nous avons déjà constaté combien il est invraisemblable qu'une cohorte romaine ait participé à l'arrestation de Jésus; ce qui est inadmissible, c'est qu'elle l'ait conduit chez Annas, qui n'avait aucun titre à être constitué gardien d'un prisonnier arrêté par les Romains. Jésus a-t-il été mené chez Annas par les agents des sacrificateurs, sans le concours de troupes romaines, en attendant la livraison à Caïphe? C'est possible; cet ancien souverain sacrificateur devait être du complot[2]. Les passages successifs de Jésus dans la maison

1. En dehors du célèbre passage des *Annales* de Tacite (XV, 44) qui atteste la condamnation de Jésus par Ponce Pilate sous le règne de Tibère, il n'y a d'autre témoignage de provenance non chrétienne que celui de Josèphe : *Ant. Jud.*, XVIII, **3**, 3. On en a contesté l'authenticité, alors qu'il a été simplement interpolé (voir Albert Réville, *Jésus de Nazareth*, I, p. 275 et suiv., et Th. Reinach, *Josèphe sur Jésus*, dans *Revue des Études juives*, 1897, t. XXXV). Josèphe dit : καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου, etc.

2. On a essayé mainte fois de modifier le texte du IVe évangile pour faire disparaître ce qu'il y a d'anormal dans le fait que Annas joue ici le rôle principal, tandis que le souverain sacrificateur en exercice, Caïphe, paraît tout à fait effacé. La version syriaque sinaïtique, récemment découverte, a donné une consécration antique à ces tentatives. Elle reproduit les versets du ch. **18** dans l'ordre suivant : 1-13, 24, 14, 15, 19-23, 16-18, 25-31, de telle sorte que

d'Annas et dans celle de Caïphe expliqueraient assez bien la tradition inadmissible d'une double séance du sanhédrin rapportée par Matthieu et par Marc. Mais le rédacteur du IV[e] évangile n'est pas personnellement familiarisé avec la situation d'Annas et de Caïphe. Pour lui il y a un souverain sacrificateur annuel (**18**, 13; **11**, 49 et 51), ce qui est certainement inexact. C'est là un genre d'erreurs dont un témoin oculaire, contemporain des événements racontés, n'aurait pu se rendre coupable. Ici comme partout ailleurs, l'évangéliste a travaillé sur une tradition antérieure. A-t-il eu à sa disposition un document que nous ne connaissons pas, où il aurait trouvé la mention d'Annas et qu'il aurait mal interprété? L'hypothèse est fort plausible. On ne saurait prétendre, en effet, qu'il n'ait eu d'autres sources que nos évangiles synoptiques. Mais ce n'est qu'une hypothèse dénuée de preuve. Il est au moins aussi vraisemblable qu'il ne s'est pas reconnu dans les renseignements contradictoires de la tradition chrétienne sur les souverains sacrificateurs de cette époque. Un historien autrement préoccupé que lui de se documenter, Luc, a bien commis des confusions aussi graves, lorsqu'il parle du souverain pontificat simultané d'Annas et de Caïphe (**3**, 2) ou lorsqu'il attribue le souverain pontificat à Annas bien longtemps après que celui-ci en eût été dépossédé (*Actes*, **4**, 6).

S'il a eu à sa disposition un document spécial, l'évangéliste

l'on obtient pour le v. 13 ce texte-ci : « et ils le conduisirent d'abord à Annas, le beau-père de Caïphe qui était le souverain sacrificateur de cette année, mais Annas l'envoya lié à Caïphe, le souverain sacrificateur, celui qui avait conseillé aux Juifs », etc. — Cependant, si c'est là l'ordre authentique du texte, on ne s'explique guère qu'il ait été remplacé dans tous les manuscrits grecs et latins autorisés par celui que nous connaissons. Il est beaucoup plus probable que la version syriaque donne un texte corrigé, afin de mettre la relation johannique d'accord avec celle des synoptiques. Ce qui le prouve, c'est qu'au v. 28 elle rapporte que les Juifs « n'entrèrent pas au prétoire, afin de ne pas se souiller pendant qu'ils mangeaient le pain azyme » (au lieu de : la Pâque). Ici la correction est évidente. La répétition du titre « le souverain sacrificateur » derrière le nom de Caïphe au v. 13 du syriaque trahit le correcteur qui a reporté le v. 24 après le v. 13.

ne l'a certainement pas suivi pour l'ensemble du récit, car sa version du reniement de Pierre est nettement dépendante de celle de *Matthieu* (**26**, 58 et 69-75) et *Marc* (**14**, 54 et 66-72). Comme eux il décrit d'abord l'entrée de Pierre (avec la variante du disciple inconnu), le montre se chauffant auprès du feu parmi les esclaves, raconte ensuite l'interrogatoire de Jésus par le souverain sacrificateur, puis reprend l'incident de Pierre (**18**, 18, 19-23, 25-27). La seule différence dans cette disposition caractéristique du récit, c'est qu'il rattache le premier reniement à l'entrée de Pierre dans la cour (v. 17). Ce qui n'est pas heureux. On ne s'explique plus, en effet, le reniement, du moment que Pierre est accompagné d'un autre disciple, familier avec la concierge du palais, par conséquent connu comme disciple du Christ et ne s'en cachant pas. Puisque celui-ci n'est pas inquiété par les serviteurs d'Annas, quelle raison peut bien avoir Pierre de nier qu'il soit, lui aussi, chrétien? Dans son désir d'établir la supériorité de l'autre disciple, l'évangéliste a faussé le sens de l'histoire relative à Pierre. Ou plutôt Pierre renie trois fois Jésus, parce que Jésus lui a dit (**13**, 38) qu'il en serait ainsi. La parole du Logos omniscient ne peut pas être démentie. Il n'est pas besoin d'autre raison.

La suppression de l'interrogatoire rapporté par les synoptiques, avec le caractère eschatologique juif des réponses de Jésus, s'imposait au quatrième évangéliste. Le dialogue chez Annas, en dehors de tout témoin chrétien, ne peut être qu'une reconstitution par supposition. Elle est sobre et digne. Tous les évangiles sont d'accord sur ce point que Jésus refusa de se défendre.

Le quatrième évangéliste s'est rattrappé dans le récit de la *comparution devant Pilate* (**18**, 28 à **19**, 16). Il pouvait d'autant plus facilement donner un grand développement à cette scène qu'aucun témoin chrétien ni juif n'avait assisté, d'après lui, au dialogue de Jésus et de Pilate, à l'intérieur du palais

(**18**, 28). Il en profite pour attribuer à Jésus des déclarations dont la forme porte le cachet de son propre style et dont le fond est en opposition complète avec le récit des synoptiques. Ceux-ci semblent avoir conservé une version beaucoup meilleure de cette scène qui, d'après eux, se déroule publiquement, comme tout procès criminel romain. D'après les synoptiques Jésus a déjà reconnu sa qualité de Messie devant les juges juifs. Quand Pilate lui demande : « C'est toi qui es le roi des Juifs? » il répond simplement : « C'est toi qui le dis », puis il se renferme dans le silence et refuse de se défendre, au grand étonnement du juge romain. Leur récit se tient bien; l'accusation procède de l'attitude même de Jésus. Dans le IVe évangile, au contraire, il n'y a plus d'accusation, parce que Jésus n'a jamais prétendu à un règne messianique juif. Les Juifs l'amènent à Pilate, parce qu'ils sont les enfants du diable et qu'ils le prennent, lui, le saint de Dieu, pour un malfaiteur (**18**, 30). Et quand tout à coup, au v. 33, sans qu'on sache pourquoi ni comment, Pilate lui pose la question rapportée par les synoptiques : « Tu es donc, toi, le roi des Juifs? », Jésus expose que son royaume n'est pas de ce monde (v. 36) et qu'il est venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité (v. 37), en des termes auxquels Pilate ne pouvait rien comprendre. Ce qui n'empêche pas les Juifs, plus loin, de menacer Pilate d'être accusé d'hostilité envers l'empereur de Rome, s'il ne condamne pas un accusé qui prétend à la royauté (**19**, 12). A travers tout le récit il y a un perpétuel désaccord entre le Christ de l'évangéliste et le Christ historique auquel se rapportait la tradition du jugement de Pilate.

La forme du procès n'est pas plus fidèlement reproduite que le fond. Les allées et venues attribuées à Pilate dans ces négociations avec les Juifs sont inadmissibles de la part d'un magistrat romain en pays conquis, surtout de la part d'un procurateur comme Pilate, connu par sa dureté à l'égard des Juifs. L'idée qu'il pût être effrayé quand on lui rapporte que

Jésus se dit fils de Dieu (**19**, 7-9) est une pure invention de l'évangéliste. Pour un païen la prétention qu'un pauvre Juif traîné devant son tribunal par la populace et les prêtres de Jérusalem pût être un fils de Dieu, devait paraître le comble de l'absurdité. Quiconque est tant soit peu au courant de la polémique entre païens et chrétiens s'en rend compte. Il est étrange également que Pilate, alors qu'il juge Jésus innocent, le fasse fustiger, le laisse frapper par ses gardes et revêtir d'une couronne d'épines et d'un manteau de pourpre (**19**, 1 à 5). La version des synoptiques, d'après laquelle ces outrages sont infligés à Jésus par les gardes *après* la condamnation est beaucoup meilleure (*Matth.*, **27**, 27-31 ; *Marc*, **15**, 16-20). Le quatrième évangéliste a combiné ici leur récit avec celui de Luc; le troisième évangile, en effet, impute les outrages à Hérode et attribue à Pilate, d'une part, une enquête sur Jésus, d'autre part, l'intention d'infliger une correction à l'accusé pour le relâcher ensuite (*Luc*, **23**, 11, 14 à 16 et 22). Notre rédacteur supprime la comparution devant Hérode, d'accord avec Matthieu et Marc, décrit toute l'enquête de Pilate, rapporte la correction infligée à Jésus comme un fait acquis et reporte sur les soldats de Pilate, avant la condamnation, ce que Luc impute à ceux d'Hérode.

Le récit du quatrième évangile reprend une meilleure tournure vers la fin, **19**, 12 et suiv.[1], où il est d'accord pour le fond avec ceux des trois premiers. Pilate veut relâcher Jésus, parce qu'il le juge innocent; mais la foule accuse Jésus d'avoir voulu se faire passer pour roi et d'avoir ainsi fait acte d'insurrection contre le César. Alors Pilate le leur livre pour qu'il soit crucifié.

Le quatrième évangile ne nous fournit aucun renseignement historique indépendant des synoptiques sur tous ces événements douloureux et si mal connus. Le seul point où il ait une

1. Il n'y a aucun lien entre le v. 12 et les précédents.

réelle supériorité, c'est lorsqu'il supprime les séances du sanhédrin. Mais nous avons vu qu'il se perd à son tour dans une inextricable confusion entre les souverains sacrificateurs ou entre les soldats romains et les agents des prêtres. Il n'y a là rien qui dénote le témoin oculaire. Comme les autres évangiles et plus qu'eux — dans les longs développements qu'il consacre aux négociations de Pilate avec Jésus et avec les Juifs — il tend à rejeter sur les Juifs toute la responsabilité de la condamnation du Christ. Il y a une progression bien marquée de cette tendance dans les évangiles canoniques depuis Marc, en passant par Matthieu et par Luc, jusqu'à lui. Marc raconte simplement que Pilate, pour donner satisfaction à la foule, relâcha Barrabas et livra Jésus pour être crucifié. Matthieu fait intervenir la femme de Pilate et montre le procurateur romain se lavant les mains en plein prétoire pour attester qu'il est innocent du sang de ce juste, — version populaire et que personne ne prendra pour un témoignage historique. Luc moins naïf met Pilate à couvert derrière Hérode. Le quatrième évangéliste, enfin, développe un long récit pour bien montrer que Pilate ne livre Jésus qu'après avoir épuisé tous les moyens de le sauver. On sait comment cette même tendance inspira toute une série de pièces apocryphes, telles que les *Acta Pilati* déjà cités par Justin Martyr (Ire *Apol.*, 35). Il importait, en effet, beaucoup aux chrétiens de convaincre les autorités romaines que leur maître avait été crucifié par les Juifs, mais que le juge romain ne l'avait pas reconnu coupable. Pour le IVe évangéliste ce n'est même plus un tribunal régulier juif qui l'a condamné, c'est le fanatisme populaire, ce sont οἱ Ἰουδαῖοι.

La vérité historique, c'est que Jésus a été arrêté par les prêtres de Jérusalem, qu'après avoir été discrédité par son arrestation même aux yeux de ses partisans messianiques, il a été dénoncé par les prêtres avec l'appui d'une populace ameutée par eux et que la condamnation a été prononcée par Pilate. Car le supplice de la croix est une peine purement ro-

maine. D'après la loi juive il aurait dû être lapidé. Toute version de ces événements qui tend à disculper Pilate est manifestement inexacte.

3. La crucifixion, la mort et l'ensevelissement, **19**, 17 à **19**, 42.

La liaison des vv. 16 et 17 suggère l'impression que Jésus est conduit au supplice par ses accusateurs juifs, comme dans *Luc*, **23**, 26, non par les soldats romains. Ceux-ci ne font leur apparition qu'au v. 23; encore n'est-il pas spécifié qu'ils soient romains.

D'après le IVe évangile Jésus porte lui-même sa croix jusqu'au lieu du supplice. Simon de Cyrène a disparu, soit parce que le Logos incarné ne saurait éprouver la faiblesse physique imputée à Jésus par les synoptiques à l'approche du supplice, soit, plus vraisemblablement, pour prévenir une fausse interprétation des docètes pour lesquels ce n'était pas le Christ qui avait été crucifié, mais Simon de Cyrène [1].

Il n'y a pas lieu de s'arrêter à quelques menues différences entre les divers récits de la crucifixion. Les points intéressants à signaler pour l'historien sont les suivants :

1° D'après *Matthieu*, **27**, 35 et *Marc*, **15**, 24, les soldats chargés de l'exécution se partagent les vêtements de Jésus; d'après *Luc*, **23**, 34, ils les tirent au sort. Le quatrième évangéliste concilie les deux témoignages en disant qu'ils firent quatre parts des vêtements de dessus et qu'ils tirèrent au sort la tunique, parce qu'elle était d'une seule pièce (**19**, 23-24). Il accorde de l'importance à ce double procédé de partage. C'est l'accomplissement d'une parole de l'Écriture. Une tunique d'une seule pièce, sans couture, était un vêtement de

1. Cette thèse docète était professée par les gnostiques basilidiens (Irénée, *Adv. haer.*, I, **24**, 4), mais il est vraisemblable qu'elle l'a été avant eux par des docètes plus anciens. L'intervention de Simon de Cyrène était trop précieuse en un pareil moment pour qu'ils n'en tirassent pas parti.

luxe. Josèphe (*Ant. Jud.*, III, **7**, 4) nous apprend que le souverain sacrificateur en était revêtu. Et Philon, reconnaissant dans le souverain sacrificateur le symbole du Logos, dit qu'il ne doit pas déchirer son vêtement, parce que le Logos est le lien et l'unité de toutes choses[1]. Il n'est donc pas téméraire de supposer que la tunique sans couture a pour l'auteur alexandrin de l'évangile quelque signification mystérieuse.

2° Il passe sous silence les insultes adressées au crucifié, d'après les synoptiques, par les prêtres, par les passants et par les deux larrons. Il ne parle pas davantage de la conversion du bon larron, racontée par Luc seul (**23**, 40-43). Mais il précise d'une façon très intéressante une indication fournie par *Matthieu* (**27**, 55-56) et par *Marc* (**15**, 40-41). Ceux-ci racontent que beaucoup de femmes attachées à Jésus, plus vaillantes que ses apôtres, assistaient de loin à son supplice, notamment Marie-Madeleine, Marie, mère de Jacques et de Josès et Salomé[2]. Le quatrième évangéliste affirme qu'il y avait auprès de la croix la mère de Jésus, sa tante, Marie, femme de Clopas, et Marie-Madeleine et que le disciple bien-aimé était avec elles. Du haut de la croix Jésus confie à ce disciple la mission de recueillir sa mère : « Femme », dit-il à sa mère, « voici ton fils »; puis, s'adressant au disciple : « Voici ta mère ». A partir de ce jour le disciple la prit chez lui (**19**, 25-27).

Cette scène touchante, dont la tendresse fait contraste avec la rudesse des soldats, soulève de grosses difficultés. Elle suppose que la mère de Jésus s'est convertie. Les synoptiques

1. *De profugis*, **20**. — Dans *De ebrietate*, **21**, il accorde aussi un sens allégorique à la distinction des vêtements de dessus et de dessous du souverain sacrificateur. Les interprètes allégoristes ont fréquemment attribué à la tunique sans couture un sens mystique.

2. *Luc*, **23**, 49, ne cite pas de noms. Il déclare par contre que *tous ceux* qui connaissaient Jésus regardaient de loin son supplice, notamment les femmes qui l'avaient suivi de Galilée. — Il n'importe pas à notre enquête de déterminer l'identité individuelle de chacune des femmes nommées.

n'en savent rien. D'après eux, la famille de Jésus ne croit pas en lui[1]. Ils citent nominativement les principales femmes présentes à la crucifixion. Si la mère de Jésus en avait fait partie, ils l'auraient certainement nommée. Le quatrième évangéliste lui-même n'a parlé de la mère de Jésus qu'une seule fois, à propos des noces de Cana, dans un récit dont nous avons reconnu la signification toute symbolique, et où il la montre soumise à son fils, mais incapable de le comprendre. D'autre part, le livre des *Actes* nous apprend qu'après l'Ascension Marie et les frères de Jésus sont réunis avec les disciples dans la chambre haute de Jérusalem (**1**, 14) et, même si l'on ne tient pas compte de ce témoignage d'autorité incertaine, il est sûr que Jacques devint bientôt le chef de la communauté de Jérusalem, en sa qualité de frère de Jésus. Les dispositions de la famille de Jésus à son égard ont donc certainement changé entre son ministère galiléen et la constitution de la communauté de Jérusalem débarrassée des hellénistes. A quel moment? Nous ne le savons pas. L'assertion du quatrième évangéliste que nous étudions peut donc être matériellement exacte. Mais, dans une œuvre comme la sienne, où tous les récits ont une portée profonde, symbolique ou mystique, il est fort probable que celui-ci ne fait pas exception.

Notons que, d'après l'évangéliste lui-même, Jésus ne s'est jamais occupé de sa mère durant les trois ou quatre années de son ministère, sinon pour lui adresser un reproche aux noces de Cana. L'auteur admet, comme les synoptiques, que Jésus a des frères; par conséquent Marie ne reste pas plus seule après la crucifixion qu'auparavant et l'on ne voit pas pourquoi Jésus confie le soin de s'occuper d'elle au disciple bien-aimé, alors qu'elle a une nombreuse famille avec laquelle elle demeure après la mort de Jésus, d'après la tradition des *Actes*. Si touchante qu'elle soit, la scène du ch. **19** n'a pas de raison

1. Cette donnée des synoptiques est confirmée par le quatrième évangéliste, **7**, 5.

d'être, quand on la prend à la lettre. Elle a, au contraire, une haute portée, quand on y reconnaît le sens allégorique qui, ne l'oublions jamais, a seul de l'importance pour un écrivain de l'école du quatrième évangéliste. Dans l'épisode des noces de Cana, dont l'interprétation symbolique s'impose, nous avons reconnu que la mère de Jésus représente très probablement l'ancienne alliance, la communauté juive d'où procède Jésus[1]. Ici, au moment de quitter le monde, après avoir accompli toute son œuvre (**19**, 28), Jésus confie au disciple par excellence le soin de recueillir la personnification de la communauté fidèle d'où il est issu et à laquelle le Logos s'est déjà communiqué antérieurement à son incarnation (**1**, 11-12). Cette conception répond entièrement aux idées de l'évangéliste. Si hostile qu'il soit aux Juifs, il ne repousse nullement le judaïsme historique. L'ancienne alliance est pour lui la préparation et l'annonce de la nouvelle; l'Ancien Testament est la Parole de Dieu[2]. Tout ce qu'il y a de bon, de divin, dans l'œuvre de Moïse et des prophètes, l'évangéliste, d'accord avec toute la chrétienté de son temps à l'exception des gnostiques antijudaïsants, le recueille comme un précieux héritage, à la fois comme la préfiguration et l'ébauche de la révélation complète du Logos. Cette confiscation de l'Ancien Testament par les chrétiens à leur profit souleva les plus vives récriminations des Juifs dans la controverse ardente qu'ils soutinrent avec la première chrétienté et qui — nous l'avons vu — se reflète constamment dans les instructions adressées par le Christ du IV[e] évangile à ses adversaires juifs. Aussi la dernière parole de Jésus crucifié est-elle destinée à confier au disciple fidèle la garde de sa mère.

3° L'idéaliste qui a écrit notre évangile supprime naturellement la mention des prodiges qui, d'après les synoptiques, accompagnent la crucifixion : l'obscurité envahissant la terre

1. Voir p. 135, spécialement note 2.
2. Voir p. 151 et 169.

en plein jour, le déchirement du rideau du temple, le tremblement de terre, etc. Il ne reproduit pas davantage les paroles poignantes du Christ crucifié : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? », paroles déjà supprimées par Luc. Par contre, il reproduit à sa manière le renseignement de Matthieu (**27**, 47-49) et de Marc (**15**, 36) : « Après cela, dit-il, Jésus sachant que tout était déjà achevé, s'écria, afin que l'Écriture fût accomplie : « J'ai soif ». Il y avait là un vase plein de vinaigre. « Ayant donc mis une éponge pleine de ce vinaigre au bout d'une tige d'hysope, ils la portèrent à sa bouche. Lors donc que Jésus eut pris le vinaigre, il dit : Tout est achevé, et penchant la tête il rendit l'esprit » (**19**, 28-30).

Ainsi jusqu'au bout, jusqu'au moment le plus solennel de la Passion du Christ, le quatrième évangéliste n'oublie pas un seul instant les exigences de son système théologique. Assurément la crucifixion n'est pas une apparence pour lui comme pour les docètes. Elle est réelle, complète. Jésus meurt sur la croix. Mais pas un seul instant il n'est affecté par son supplice. Il garde jusqu'à la fin une sérénité parfaite. Quand il dit qu'il a soif, ce n'est pas parce qu'il souffre de la soif horrible que provoque la crucifixion, c'est uniquement pour que l'Écriture soit accomplie[1], de même que précédemment, lors de la résurrection de Lazare, il prie uniquement pour faire impression sur les assistants. Le Logos incarné, en effet, ne peut pas être affecté par la souffrance ni par la soif. Il rend l'esprit quand il a accompli jusqu'au bout la mission dont il est chargé. Alors l'esprit le quitte pour retourner vers le Père.

4° Très sobre d'indications chronologiques pour ces événements si graves, alors qu'il signale généreusement des heures symboliques, l'évangéliste complète, au contraire, la tradition synoptique en racontant que, pour donner satisfaction aux Juifs, Pilate commanda d'achever les suppliciés en

1. Les passages visés sont vraisemblablement *Psaumes*, **22**, 16 et **69**, 22, dont on a fait des Psaumes messianiques.

leur brisant les os, afin que tout fût terminé à l'heure où le sabbat commencerait, c'est-à dire à six heures du soir. Quand les soldats eurent accompli leur hideuse besogne sur les deux larrons, ils s'approchèrent de Jésus, mais comme ils s'aperçurent qu'il était déjà mort, ils ne lui brisèrent pas les os. L'un d'eux se borna à lui donner un coup de lance dans le côté et instantanément il sortit de la blessure du sang et de l'eau (**19**, 31 à 34). L'évangéliste accorde une grande importance à ce double incident. Il en appelle au témoignage d'un assistant qui a vu ces choses lui-même, dont le témoignage est sûr et qui a conscience de dire la vérité, afin que personne ne puisse mettre en doute ce qui vient d'être dit. Et comme si une attestation aussi complète ne suffisait pas, il rappelle que ces événements sont l'accomplissement de deux paroles prophétiques de l'Écriture sainte : « aucun de ses os ne sera brisé » et « ils regarderont à celui qu'ils ont percé ».

Si jamais l'auteur alexandrin du IVe évangile a averti ses lecteurs qu'ils devaient bien peser la valeur de ses renseignements pour en saisir la signification profonde, c'est bien cette fois-ci. Pris à la lettre, dans leur sens purement matériel, ces détails ont, en effet, beaucoup moins d'importance que la plupart des autres faits rapportés précédemment, et cependant jamais encore nous n'avons rencontré une certification aussi solennelle. C'est que la lettre n'est rien, pas plus ici que dans le reste de l'évangile. Le symbole, au contraire, est capital.

Les soldats romains qui ne brisent pas les os de Jésus, comme ceux des larrons, accomplissent sans le savoir, comme plus haut en se partageant ses vêtements et en tirant au sort sa tunique, une parole de l'Écriture. Et cette parole, c'est la prescription relative à l'agneau pascal dont les os ne doivent pas être brisés (*Exode*, **12**, 46 ; *Nombres*, **9**, 12) [1]. Ainsi l'as-

1. Pour échapper à cette assimilation on a voulu voir ici une citation du *Psaume* **34**, v. 21, où il est dit : L'Éternel garde tous les os des justes ; « aucun d'eux n'est brisé ». — Comme l'évangéliste vient de rappeler (**19**, 31) que le

similation de Jésus à l'agneau, par laquelle Jean-Baptiste a salué l'entrée du Christ dans le monde (**1**, 29), se reproduit au moment où le Christ quitte le monde. Il est l'agneau, l'agneau sacré de la nouvelle alliance, l'agneau pascal définitif, tout comme pour l'auteur alexandrin de l'*Épître aux Hébreux* Christ est le souverain sacrificateur céleste dont le souverain sacrificateur terrestre de l'ancienne alliance était l'image, de même que pour Philon il était l'image du Logos. Et que l'on ne se récrie pas sur l'invraisemblance d'une pareille assimilation ! Ce n'est pas le quatrième évangéliste qui l'a inventée. Elle est un des symboles les plus familiers à la chrétienté primitive, spécialement dans les communautés helléniques d'Asie d'où le IVe évangile est originaire. Dans l'*Apocalypse* le Christ est l'agneau divin, l'agneau immolé (**5**, 6, 12 ; **13**, 8) ; dans I *Pierre* (**1**, 19) les fidèles ont été affranchis par le sang de Christ, agneau sans défaut et sans tache ; l'application au Christ de la prophétie d'*Ésaïe*, **53**, où le serviteur de l'Éternel est comparé à l'agneau que l'on mène à la boucherie (v. 7), est constante dès les premiers temps du christianisme (*Actes*, **8**, 30-35 ; I *Pierre*, **2**, 22-25). Paul lui-même n'avait-il pas déjà écrit cette parole qui est par avance la justification du quatrième évangéliste : « Notre Pâque, Christ, a été immolée » (I *Cor.*, **5**, 7) ? En vérité, ce qui serait stupéfiant à l'époque où le IVe évangile a été composé d'après la tradition ecclésiastique elle-même, c'est que l'on n'y trouvât pas au moins une allusion à une idée aussi généralement admise de son temps.

La signification symbolique du sang et de l'eau qui s'écoulent de la blessure faite par la lance du soldat romain au côté de Jésus ne saurait guère être contestée. On a beaucoup dis-

lendemain était un grand sabbat, coïncidant avec un fête qui, d'après **18**, 28, est la fête de Pâques, il est plus naturel de préférer la parole de l'*Exode* et des *Nombres* qui se rapporte à l'agneau pascal immolé la veille de Pâques. M. Godet (*Commentaire*[3], III, p. 600) rapporte également la citation à l'*Exode* et aux *Nombres*. Dans le *Psaume* **34**, dit-il, le v. 21 se rapporte à la conservation de la *vie* du juste, non à celle de l'intégrité de son corps.

cuté sur la possibilité d'un pareil phénomène physiologique. C'est peine inutile. Le témoin invoqué, dont nous aurons à nous occuper plus loin, atteste le fait. Cela doit suffire au lecteur. Ce n'est pas la matérialité d'un pareil écoulement qui intéresse l'auteur. Ni lui, ni ses lecteurs n'ont des préoccupations de physiologiste moderne. Le surnaturel est pour eux le naturel. La portée du phénomène n'est pas difficile à reconnaître pour eux. Le rôle du sang et de l'eau dans l'alliance de salut leur est connu ; l'eau du baptême est l'instrument de la régénération que le Christ leur procure en leur communiquant la vie de l'esprit et le sang est l'instrument mystique de la communion, par laquelle ils se retrempent sans cesse en Christ et en Dieu quand ils célèbrent l'eucharistie. Au ch. **6** l'évangéliste nous a fait connaître sa pensée sur la signification de la chair et du sang. Il nous a déjà expliqué comment les fleuves d'eau vivante qui découlent du corps des fidèles sont des symboles de l'esprit qu'ils recevront en partage lorsque le Christ aura été glorifié (**7**, 38, 39). Et la Ire Épître johannique (**5**, 6-8) nous offre en quelque sorte le commentaire de ces symboles en proclamant que le fils de Dieu vient dans l'eau et dans le sang [1]. Aussi les hommes, quand ils auront reconnu la valeur salutaire de l'eau et du sang émanant du Christ, regarderont-ils à celui qu'ils ont percé (**19**, 37), comme l'a annoncé le prophète.

Le symbolisme pénètre ainsi tout le récit de la crucifixion, du commencement à la fin. L'auteur ne cherche pas à raconter le plus exactement possible, ce qui est déjà pour lui le drame capital de l'histoire. Sa préoccupation constante est de dégager des incidents qu'il relate leur signification mystérieuse, ce qui équivaut pour lui à y introduire sa conception du Christ et de son œuvre. Ce n'est pas un témoin qui raconte ; c'est un interprète qui commente des incidents choisis par lui à cause

1. Voir p. 57, note.

de leur signification symbolique. Est-ce là l'œuvre du seul apôtre qui aurait vu ces scènes inoubliables? Quelle peut bien être la valeur historique d'une pareille allégorie perpétuelle?

5° Dans le récit de l'*ensevelissement* de Jésus le quatrième évangéliste a suivi aussi une tradition différente de celle des synoptiques. C'est bien Joseph d'Arimathée qui rend les derniers honneurs à Jésus, mais il est accompagné de Nicodème qui n'apporte pas moins de cent livres d'aromates pour embaumer le cadavre. L'embaumement — cela est spécifié expressément (v. 40) — est fait selon le mode juif et non d'après la méthode égyptienne qui comportait l'ablation du cerveau et des viscères. D'après l'évangéliste il ne s'agit donc pas, comme d'après les synoptiques, d'une mise au tombeau provisoire, en attendant que l'on puisse embaumer le corps après le repos du sabbat. Ici encore il y a une différence irréductible entre les deux ordres de sources et la version des synoptiques paraît préférable, à cause du temps excessivement restreint qui s'écoule entre la mort de Jésus et le commencement du repos sabbatique [1].

4° La chronologie de la Passion.

L'une des différences décisives entre les synoptiques et le IV[e] évangile porte sur la date de la mort de Jésus. Les quatre évangiles canoniques et la tradition unanime de l'antiquité chrétienne s'accordent sur ce point que Jésus fut crucifié un jour de préparation, c'est-à-dire un vendredi, veille et préparation du sabbat (**19**, 31 ; et 42, cfr. *Matth.*, **27**, 62 ; *Marc*, **15**, 42 ; *Luc*, **23**, 54). Mais d'après les synoptiques ce vendredi était le jour même de la Pâque juive, le 15 Nisan, puisque

1. D'après *Marc*, **15**, 25, le supplice de Jésus commença dès neuf heures du matin. D'après le IV[e] évangile, au contraire, Pilate ne livre Jésus aux Juifs qu'à midi (**19**, 14). Or, le sabbat commençait à six heures du soir. Il a fallu conduire Jésus en dehors de la ville, au Golgotha. Le supplice de la crucifixion dure plusieurs heures, même quand il est court.

Jésus avait pris la veille au soir le repas pascal avec ses apôtres (*Matth.*, **26**, 17, 20; *Marc*, **14**, 12, 17; *Luc*, **22**, 7, 13 et 14)[1]. D'après le IVe évangile, au contraire, ce vendredi était la veille du jour de Pâques, le 14 Nisan (**18**, 28; **19**, 14) et le dernier banquet de Jésus avec ses disciples n'est pas le repas pascal. Si l'on savait exactement en quelle année Jésus est mort, le différend serait vite tranché. Les calculs astronomiques établiraient, en effet, d'une façon certaine à quel jour de la semaine le 15 Nisan correspondait cette année-là. Malheureusement il est impossible de préciser l'année de la crucifixion du Christ. Il faut donc recourir à une comparaison critique des témoignages contradictoires.

A première vue et quand on l'examine en elle-même, sans tenir compte de la nature générale du document qui la fournit, la version du IVe évangile paraît offrir de sérieux avantages. Il paraît invraisemblable que l'arrestation de Jésus, les séances du sanhédrin, la comparution devant Pilate, la crucifixion et la mise au tombeau aient eu lieu le jour même de la Pâque. D'après le quatrième évangéliste, au contraire, tout est fini le vendredi soir au moment de manger le repas pascal.

Il ne faut cependant pas exagérer les difficultés de la version des synoptiques. A condition de renoncer à prendre pour de véritables séances du sanhédrin les conciliabules de quelques prêtres et docteurs de la Loi qui menèrent le complot contre Jésus, il n'y a rien dans cette version qui soit incompatible avec un jour de fête qui n'était pas à proprement parler jour de sabbat. Le repos sabbatique strict était essentiellement attaché au jour sacré et, d'ailleurs, il est connu que nul n'en prend plus à l'aise avec les prescriptions rituelles que

1. On sait que les jours, chez les Juifs, se comptaient, non pas de minuit à minuit comme chez nous, mais de six heures du soir à six heures du soir. La fête de Pâques commençait par le repas pascal que l'on prenait en famille après six heures, donc, suivant notre manière de compter les jours, la veille au soir.

les prêtres lorsque les intérêts de leur église sont en jeu. Pour arrêter Jésus d'une façon clandestine il n'y avait pas de meilleur moment que les heures nocturnes après le repas pascal, alors que tout le monde était au repos, le repas achevé. Une fois arrêté et conduit chez Caïphe, Jésus est discrédité aux yeux de la foule. Il n'y a plus rien à craindre. Le lendemain matin il est livré à Pilate, c'est-à-dire à l'autorité romaine qui n'observe ni la fête juive, ni le repos sabbatique. La crucifixion est également l'œuvre des soldats romains. La mise au tombeau, toute provisoire, se justifie, même un jour de fête, par l'imminence du sabbat. Assurément il plane beaucoup d'incertitude sur tous les détails de cette histoire. On n'en saura probablement jamais la teneur exacte. Mais, en ce qui concerne le point qui nous occupe principalement, il paraît bien difficile d'admettre qu'un écrivain judéo-chrétien comme Matthieu, familiarisé avec la vie juive, et qu'un historien qui utilise une tradition de la Passion originaire de Jérusalem comme Luc, aient pu indépendamment l'un de l'autre assigner le jour de la Pâque à la crucifixion de Jésus, s'il y avait eu incompatibilité absolue entre un pareil drame et l'observance de la Pâque. D'après le récit légendaire rapporté par Hégésippe et cité par Eusèbe (*H. E.*, II, 23, 10 et suiv.), Jacques, le frère de Jésus, fut mis à mort par les prêtres et les Pharisiens de Jérusalem, aussi un jour de Pâques. Le fait en lui-même est sans autorité, mais le récit prouve qu'au IIe siècle, en pleine Palestine, d'où Hégésippe est originaire, une exécution un jour de Pâque ne paraît pas inadmissible.

La grande objection contre la version du IVe évangile, c'est qu'elle rend impossible le repas pascal que Jésus prit avec ses apôtres d'après les synoptiques. On a cherché à l'écarter, soit en prétendant que Jésus, sachant sa mort imminente, a célébré le repas pascal dès le soir du 13 Nisan, afin de pouvoir le prendre encore avec ses disciples [1], soit en affirmant que le

1. La tentative la plus intéressante pour mettre ainsi d'accord les synop-

dernier repas pris par Jésus avec ses apôtres n'a pas été réellement le repas pascal. Le premier procédé est purement arbitraire. Le second est plus plausible. En effet, la description du repas dans les synoptiques ne suit pas le rituel du repas pascal [1]. L'observation est juste, mais elle ne paraît pas avoir la portée qu'on lui attribue. Les évangiles synoptiques ne sont pas des procès-verbaux ni des relations officielles; ils sont la consignation par écrit d'une série de traditions, d'abord orales, puis recueillies par fragments ou par groupes de paroles et de récits homogènes, avant d'être réunies en histoires d'ensemble du ministère de Jésus-Christ. Il ne faut pas s'attendre à y trouver des analyses détaillées des événements racontés. La tradition populaire dont ils sont l'écho a conservé les traits essentiels, caractéristiques pour les premiers disciples, de la vie du Christ, les paroles et les images les plus saisissantes qui, d'emblée, se sont gravées dans la mémoire des simples disciples de Jésus, parce qu'elles étaient frappées au sceau d'une incomparable inspiration. Du dernier repas de Jésus avec ses disciples elle a conservé ce qui avait frappé l'imagination : le départ de Judas, les paroles symboliques de Jésus en rompant le pain et en versant le vin dans la coupe, peut être encore une conversation sur la véritable grandeur. Elle n'a éprouvé aucun besoin de décrire par le menu tous les détails rituels du repas; elle s'est contentée de les indiquer en gros. Il n'est pas bien sûr, du reste, que Jésus, dont

tiques et le IVe évangile est celle de M. Godet (*Commentaire*[3], III, p. 613 et suiv.). Partant du fait que « le premier jour des pains sans levain », soit le 14 Nisan (veille de la Pâque), commençait pour les Juifs à six heures du soir le jour précédent, il prétend que le banquet pascal mentionné par les synoptiques (*Matth.*, **26**, 17 et parall.) eut lieu le soir du 13, d'après notre manière de compter, et il attribue la hâte de Jésus et le mystère dont il s'entoure, au désir que Judas ne sache pas d'avance où l'on se réunira.

1. Voir l'argumentation très ingénieuse de M. Spitta (*Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, t. I, p. 207 à 337). M. D. Bruce a donné un compte-rendu des principales dissertations récentes à ce sujet dans *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXV, 1897, p. 205 à 215.

nous pouvons constater par ailleurs la souveraine indépendance à l'égard de la lettre de la Loi ou de la servitude du rite, ait cru devoir se soumettre à toutes les observances du rituel pascal à un moment où il avait assurément d'autres et de plus hautes préoccupations. Il ne faut pas traiter ces récits évangéliques comme des rapports de commissaire-priseur ou de brigadier de gendarmerie. Pour les rédacteurs de nos trois évangiles synoptiques le dernier repas de Jésus avec ses disciples est incontestablement un repas pascal. Qu'on relise les textes. Il ne peut pas y avoir de doute sur ce point. On aura beau dire que ce repas pascal ne se déroule pas comme s'il avait été un repas pascal ordinaire, cela ne changera rien à la signification des textes. Or, pourquoi la tradition populaire consignée dans ces trois évangiles aurait-elle identifié le dernier repas de Jésus avec le repas pascal, s'il n'y avait pas eu à cela une raison de fait? Serait-ce pour bien marquer la substitution de la Pâque chrétienne à la Pâque juive? Mais cette idée ne paraît pas dans le récit. D'ailleurs, le dernier repas de Jésus n'est justement pas le prototype d'un repas pascal annuel, pas plus dans la pratique réelle des premières communautés chrétiennes [1] que dans le récit des synoptiques, mais au contraire de repas peut être quotidiens à l'origine, tout au moins hebdomadaires, en sorte qu'il n'y avait aucun intérêt liturgique à le faire coïncider avec le repas pascal des Juifs. Pour infirmer les témoignages concordants des trois évangiles synoptiques sur ce point, il faudrait un témoignage différent autorisé, car ils ne sont pas ici la simple reproduction d'une seule et même source ; les récits de Luc sur la Passion et la Résurrection sont d'origine hiérosolymite et diffèrent sensiblement des récits, probablement d'origine galiléenne, conservés par Matthieu et par Marc. Or, ce témoignage autorisé, ce n'est pas le IVe évangile qui peut l'apporter, parce qu'ici

1. Sur ce point les témoignages de saint Paul, de l'auteur des *Actes*, de la *Didaché* sont d'accord.

comme partout ailleurs, on reconnaît aisément que son réci
répond à des préoccupations mystiques. S'il n'y a aucune
raison de supposer que les traditions représentées par les syn-
optiques aient altéré les souvenirs des derniers actes de Jésus
pour les faire cadrer avec une opinion préconçue [1], il est, au
contraire, avéré que le quatrième évangéliste n'a aucun souci
de la réalité historique.

Au point où nous en sommes arrivés, nous avons le droit de
parler ainsi. Sans une seule exception, tous les récits de lui
que nous avons étudiés ont été reconnus symboliques. Nous
avons vu combien sa chronologie du ministère de Jésus est
dénuée de toute espèce de valeur historique [2]. Pourquoi lui
accorderions-nous tout à coup ici une autorité chronologique
dont il est dépourvu partout ailleurs? Le caractère général du
document doit être pris en très sérieuse considération lorsqu'il
s'agit d'apprécier la valeur de son témoignage sur un point
particulier.

Mais il y a plus que des considérations générales à faire
valoir. Le quatrième évangéliste a délibérément supprimé le
récit de l'institution de la Cène. Nous avons déjà vu que le té-
moignage des synoptiques sur ce point est confirmé par l'apôtre
Paul, lorsqu'il dit, dans l'un des documents les plus sûrs et
les plus anciens que nous possédions, que Jésus institua le re-
pas sacré dans la nuit où il fut livré (I *Cor.*, **11**, 23 et suiv.).
Voilà donc un premier point où le quatrième évangéliste a
positivement altéré l'histoire de la Passion [3], parce qu'il lui

1. On peut soutenir qu'il y a eu dans ces traditions des altérations de *pa-roles* de Jésus pour les faire cadrer avec les conceptions messianiques des premiers disciples. Mais les faits en eux-mêmes sont presque tous en opposition avec l'idée messianique et ne sauraient avoir été dictés par elle. Cette observation ne s'applique, d'ailleurs, qu'aux faits essentiels de la Passion, et non aux détails qui ont pu subir toute sorte de modifications avant l'époque où ils furent consignés par écrit, pour beaucoup d'autres raisons que les opinions préconçues des témoins.

2. Voir plus haut, p. 157 et suiv.

3. Voir plus haut, p. 180 et suiv. — Saint Paul, il est vrai, déclare tenir du

convenait de rattacher l'eucharistie à la multiplication des pains. On serait mal venu, après cela, à déclarer inadmissible qu'il ait également adapté la date de la mort de Jésus aux besoins de sa thèse. Or, nous venons de constater que tous les épisodes de la crucifixion qu'il raconte ont une signification symbolique et que, notamment, il applique à Jésus crucifié les prescriptions lévitiques relatives à l'agneau pascal. Comme, d'autre part, Jean-Baptiste a, dès le premier jour, reconnu en Jésus l'agneau mystique qui enlève le péché du monde, nous sommes autorisés à conclure de là que, d'accord avec plusieurs autres écrivains chrétiens, le quatrième évangéliste reconnaît en Jésus le véritable agneau pascal, tout comme l'auteur de *l'Épître aux Hébreux* reconnaît en Christ le souverain sacrificateur céleste. Du moment qu'il en était ainsi, un écrivain aussi radicalement insouciant de l'exactitude historique matérielle ne devait pas hésiter à faire coïncider la mort de Jésus avec le moment où l'on immolait l'agneau pascal « sans lui briser les os ». Voilà pourquoi l'évangéliste a supprimé le repas pascal du Christ avec ses apôtres et reporté la mort de Jésus au 14 Nisan. Et la preuve que cette interprétation allégorique est la vraie, c'est qu'il fait subir une transposition correspondante à l'onction de Béthanie. D'après les synoptiques elle a lieu deux jours avant Pâques (*Matth.*, **26**, 2, 6 et suiv.; *Marc*, **14**, 13, et suiv.); d'après le IV[e] évangile, six jours avant Pâques (**12**, 1 et suiv.). Pourquoi ce changement? Parce que l'onction tombe ainsi sur le 10 Nisan, c'est-à-dire sur le jour où d'après la Loi on consacrait l'agneau pascal (*Exode*, **12**, 3).

Seigneur les renseignements qu'il donne aux Corinthiens sur l'institution de la Cène. Il fait appel à une révélation dont la valeur comme témoignage historique est contestable. Mais il est inadmissible que Paul se fût mis en contradiction avec les témoins survivants de cet événement sur un fait précis comme la date des instructions de Jésus. La discussion, à Corinthe, ne porte pas sur l'origine de la Cène, mais sur sa véritable nature et sur sa signification. Sur ce point où il n'y avait sans doute pas de tradition remontant à Jésus lui-même, Paul fait valoir l'autorité de la révélation dont il a été favorisé.

La suite du récit ne comporte, en effet, pas plus que dans les synoptiques un intervalle de quatre jours entre l'onction et la crucifixion.

Pour un chrétien de l'école du quatrième évangéliste il importait infiniment plus de faire ressortir le caractère d'agneau pascal définitif inhérent à Jésus crucifié, c'est-à-dire la signification profonde, le sens véritable et durable de son supplice[1], que d'assigner à la crucifixion la date du 15 Nisan avec la tradition vulgaire conservée par des hommes qui n'avaient pas saisi la nature véritable du Christ ni le sens profond de son évangile. Il ne faut pas prétendre transformer en historien un écrivain qui avait le plus profond mépris à l'égard de l'histoire telle que nous l'entendons et pour lequel une vérité de l'ordre spirituel valait mieux que toutes les plates matérialités de la vie réelle. Il ne lui en coûtait pas plus de changer la date de la mort de Jésus que de supprimer le baptême, la tentation, l'institution de la Cène ou l'agonie de Gethsémané.

5° La Résurrection. L'Ascension, **20**, 1 à **20**, 29.

Autant il y a unanimité entre les évangiles pour annoncer que le surlendemain de la crucifixion le tombeau où le corps de Jésus avait été déposé fut trouvé vide, autant il y a désaccord entre eux sur les conditions dans lesquelles se produisirent les apparitions de Jésus à ses disciples. En dehors de toute idée dogmatique ou philosophique sur la possibilité ou l'impossibilité, la vraisemblance ou l'invraisemblance de la résurrection corporelle du Christ, on ne peut pas reconstituer

1. Pour prévenir toute confusion nous rappelons que l'agneau pascal n'était pas une victime expiatoire, pas plus que le repas pascal n'était un sacrifice. L'un était un banquet commémoratif et l'autre un signe de l'alliance entre Dieu et son peuple (voir *Exode*, **12**). L'assimilation du Christ à l'agneau pascal confirme donc, au lieu d'infirmer, ce que nous avons dit de l'absence de toute idée de valeur expiatoire de la mort du Christ dans le IVe évangile (voir plus haut, p. 249).

les faits allégués sans sacrifier une partie des témoignages évangéliques. Les uns placent les apparitions de Jésus en Galilée en excluant celles de Jérusalem, les autres maintiennent les disciples honorés d'apparitions à Jérusalem et ignorent systématiquement celles de Galilée [1]. Le quatrième évangéliste, à cet égard comme à beaucoup d'autres, se rattache à la tradition hiérosolymite de *Luc* et des *Actes*. Mais les apparitions qu'il raconte sont encore différentes de celles que mentionne le troisième évangéliste.

Des pieuses femmes citées par les synoptiques Marie-Madeleine seule figure dans le récit du IVe évangile. Elle vient de grand matin, le premier jour de la semaine pascale, soit le 16 Nisan, non pour embaumer le corps du crucifié, puisque l'embaumement a déjà été fait le soir du 14 par Joseph d'Arimathée et Nicodème, mais pour pleurer auprès de la tombe du Maître bien aimé. C'est elle qui, la première, constate que le tombeau est vide. Affolée et n'y comprenant rien, elle se hâte de prévenir l'apôtre Pierre et l'autre disciple, celui que Jésus aimait. Ceux-ci accourent précipitamment; l'autre disciple arrive le premier. Il voit les bandes dans lesquelles Jésus avait été enroulé, mais n'entre pas dans le sépulcre. Simon-Pierre entre et constate que le suaire a été roulé, ce qui signifie qu'il n'y a pas eu d'enlèvement brutal du corps. Mais cela ne suffit pas à l'éclairer. « Et alors l'autre disciple, celui qui était venu le premier au sépulcre, entra aussi et il vit et il eut foi ; car ils ne savaient pas encore que l'Écriture enseigne qu'il devait se relever d'entre les morts » (**20**, 1-9). Ainsi le disciple bien-aimé, le disciple par excellence, n'a pas besoin de voir Jésus ressuscité pour croire. Il ne sait même pas encore que la résurrection de Jésus doit avoir lieu parce que c'est l'accomplissement de la Parole de Dieu dans l'Écriture

1. On trouvera l'analyse et la discussion critique de ces récits dans le *Jésus de Nazareth* de M. Albert Réville, t. II, p. 428 et suiv.

qui ne saurait être démentie. Il est le premier arrivé[1] et il lui suffit de voir le tombeau vide pour savoir que le Christ est vivant.

Les deux apôtres s'en vont. Marie-Madeleine demeure auprès du tombeau. A travers ses larmes elle aperçoit dans le sépulcre deux anges assis à l'endroit même où reposait le corps de Jésus et qui lui demandent pourquoi elle pleure. A peine leur a-t-elle répondu, qu'elle aperçoit non loin d'elle une personne inconnue qu'elle prend pour le jardinier de l'enclos et qui lui dit : « Pourquoi pleures-tu ? qui cherches-tu ? » — « Si c'est toi, réplique-t-elle, qui l'as emporté, dis-moi où tu l'as mis et moi j'irai le prendre. » — « Marie », lui dit l'inconnu. C'est Jésus. Quand elle entend prononcer son nom par la voix aimée, elle le reconnaît (**20**, 11 à 16). Ici, ce n'est donc pas la forme extérieure du corps qui suggère à la fidèle servante de Jésus l'assurance qu'il est ressuscité. S'il lui était apparu sous l'aspect où elle avait coutume de le voir, elle ne l'aurait pas pris pour le jardinier de l'enclos. Ce n'est même pas le son matériel de sa voix qui révèle sa présence. Elle ne l'a pas reconnu, quand il lui a tout d'abord adressé la parole. Mais à la manière dont il l'appelle par son nom elle sait que c'est lui. Il faut à Marie-Madeleine, moins avancée dans la foi que le disciple par excellence, un signe, une preuve que Jésus est ressuscité, mais il lui suffit de la moins matérielle des manifestations, d'un appel évoquant toute sa tendresse, pour croire en la résurrection de son Maître bien aimé. C'est une reconnaissance mystique.

Le même jour, dans la soirée, Jésus paraît tout à coup au milieu de ses disciples, enfermés dans une chambre par crainte des Juifs. Il leur montre ses mains qui portent les marques de la crucifixion et son côté qui a été percé par la lance du soldat

1. La répétition au v. 8 de ce détail déjà mentionné au v. 4 prouve que l'auteur y attache de l'importance.

romain. Les disciples sont tout joyeux de voir leur Seigneur (**20**, 19-20). Ils croient à sa résurrection parce qu'ils l'ont vu. Il ne semble pas, en effet, que la foi du disciple bien aimé se fût déjà communiquée à eux.

Mais Thomas, surnommé Didyme, n'était pas avec eux et quand, à son retour, les autres apôtres lui racontent qu'ils ont vu le Seigneur, il déclare qu'il ne croira pas à moins de pouvoir toucher du doigt la marque des clous sur les mains du crucifié et la plaie qui lui a été faite au côté. Huit jours plus tard, comme les apôtres étaient de nouveau réunis, y compris Thomas, Jésus reparaît au milieu d'eux et invite Thomas à mettre le doigt sur ses plaies. Thomas est vaincu (**20**, 24-28).

L'idée maîtresse des récits du quatrième évangéliste concernant les apparitions de Jésus apparaît ainsi très clairement. Malgré certaines analogies avec l'évangile de Luc (**24**, 36-43) et avec l'appendice inauthentique de Marc, — lequel, d'ailleurs, pourrait bien, à cause de sa rédaction tardive, être dépendant du quatrième évangile — il suit ici des traditions qui lui sont particulières. Et ces traditions, il les dispose de manière qu'elles servent d'illustration à une idée qui, nous le savons, lui est chère : la supériorité de la foi spirituelle sur la foi motivée par des miracles. Pour croire que le Christ vit, qu'il n'a pas été atteint par la mort, le disciple par excellence, celui qui a bien saisi que le Christ est Esprit et Vie, n'a besoin que de constater la disparition de la forme matérielle de l'incarnation. Marie-Madeleine, dont la foi procède du cœur plus encore que de l'esprit, n'a besoin que d'un appel émanant de lui. Les disciples en général ont besoin de le voir au milieu d'eux. Thomas, l'esprit lourd, qui ne croit à la vérité spirituelle qu'à travers ses manifestations sensibles, ne se contente pas de voir ; il a besoin de toucher et de palper les preuves positives de la résurrection. Et la dernière parole de Jésus énonce la grande leçon religieuse dont les épisodes précé-

dents ont été l'illustration : « parce que tu m'as vu, tu as eu foi; bienheureux ceux qui ont foi sans avoir vu. »

Ainsi jusqu'à la fin l'histoire est mise par le quatrième évangéliste au service de l'idée et le caractère didactique, artificiel, de son œuvre se maintient. Sur d'autres points encore les récits dont nous nous occupons en fournissent la preuve. Quand Jésus a été reconnu par Marie-Madeleine, il lui adresse cette recommandation étrange : « Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers le Père. Va vers mes frères et dis-leur que je monte vers mon Père et votre Père et mon Dieu et votre Dieu » (**20**, 17-18). Marie-Madeleine est ici chargée seule d'une mission analogue à celle qui est confiée par l'ange ou par les anges aux saintes femmes d'après les synoptiques (*Matth.*, **28**, 5-7; *Marc*, **16**, 5-7; *Luc*, **24**, 5-7); mais, tandis que d'après les trois premiers évangiles elles sont chargées d'annoncer aux apôtres que Jésus est *ressuscité*, d'après le quatrième Marie-Madeleine reçoit l'ordre de leur annoncer que Jésus va monter vers son Père. C'est l'élévation du Christ, dont il a été mainte fois question au cours de l'évangile [1], substituée à la résurrection, la conception idéaliste remplaçant la notion réaliste juive. Une fois de plus nous constatons ici combien le concept juif de la première tradition chrétienne, la résurrection de la chair, répugne à l'auteur alexandrin du quatrième évangile.

Au cours de sa seconde apparition, Jésus confère à ses disciples la mission apostolique (**20**, 21), il leur insuffle le Saint-Esprit (v. 22) et leur communique le pouvoir de pardonner les péchés (v. 23). On dirait que l'auteur a hâte d'ajouter encore quelques traditions qu'il a singulièrement négligées au cours de son récit. Nous avons vu, en effet, qu'il n'y a dans son évangile rien qui corresponde aux instructions

1. Voir **3**, 14; **8**, 28; **12**, 32, 34. Le supplice de la croix est pour l'évangéliste le symbole matériel de cette « élévation » du Christ qui, au point de vue spirituel, se confond avec sa glorification.

que, d'après les synoptiques, Jésus aurait données aux apôtres pour l'accomplissement de leur mission (*Matth.*, **10**, et parall.). Étrange omission de la part d'un auteur que l'on veut faire passer pour l'un des Douze ! Le pouvoir de pardonner les péchés est également un souvenir de la tradition synoptique (*Matth.*, **16**, 19 ; **18**, 18), qui surgit ici, on ne sait trop pourquoi. Dans la conception du quatrième évangéliste le pardon des péchés, au sens où l'entendait Jésus d'après les synoptiques, n'a aucune place ; Jésus, au cours de son ministère, ne pardonne pas les péchés ; il fait rayonner la lumière et donne la vie ; il arrache ainsi aux ténèbres et à la mort ceux qui l'accueillent et en fait de nouvelles créatures. Le *pardon des péchés* est une nouvelle concession au langage traditionnel des chrétiens, que l'évangéliste glisse à la fin de son récit, parce qu'il ne peut pas s'en dispenser, mais sans avoir réussi à l'introduire comme partie intégrante de son exposition de l'enseignement de Jésus. Ce n'est pas sans raison, toutefois, qu'il l'a placée à cet endroit. Le pouvoir de pardonner les péchés est intimément rattaché par lui au don du Saint-Esprit. C'est parce les disciples viennent de recevoir le Saint-Esprit qu'ils pourront pardonner les péchés, c'est-à-dire que ce pardon ne sera en réalité que la rénovation des créatures par la communication de l'Esprit qui en fera des créatures nouvelles, comme les disciples eux-mêmes ont été régénérés par la communication d'une vie nouvelle que leur a faite le Christ. Le Saint-Esprit ne fait que continuer l'œuvre du Logos incarné. Telle est bien, nous l'avons vu, la doctrine du IVe évangile sur le Paraclet.

La communication du Saint-Esprit est accordée aux disciples, non pas le cinquantième jour après Pâques, à la Pentecôte, comme le veut la tradition enregistrée par les *Actes* (**2**, 1-4), mais le soir même de la résurrection ou, plus exactement, de la glorification du Christ (**20**, 22). Ceci encore n'est que la stricte application des principes de l'évangéliste. Le

Saint-Esprit ne peut entrer en action qu'après le retour du Logos auprès de Dieu, après achèvement de son ministère sous la forme de l'incarnation[1].

Mais, s'il en est ainsi — et les déclarations formelles de l'évangéliste (**7**, 39; **16**, 7) ne permettent pas d'en douter — le retour du Logos auprès du Père est déjà accompli au moment où le Christ confère le Saint-Esprit aux apôtres (**20**, 22), c'est-à-dire le soir du 16 Nisan. Comme, d'après **20**, 17, il ne l'est pas encore le matin du même jour, au moment de l'apparition à Marie-Madeleine, il en résulte que, dans la pensée de l'évangéliste, c'est entre les deux apparitions, au cours du 16 Nisan, que le Christ est monté vers son Père. Le quatrième évangile s'inscrit donc en faux, non seulement contre la tradition des *Actes* relative à la dispensation du Saint-Esprit le jour de la Pentecôte, mais également contre la doctrine traditionnelle, sanctionnée par ce même livre des *Actes*, que l'*Ascension* aurait eu lieu le quarantième jour après Pâques. En vérité, on se demande comment les croyants qui voient dans le IVe évangile l'œuvre de l'apôtre Jean, seul témoin oculaire dont le récit soit parvenu jusqu'à nous, ont pu si longtemps fermer les yeux sur les contradictions énormes entre son témoignage et la tradition admise par eux comme sacrée[2]!

Le seul point obscur de cette conception autrement si parfaitement claire, c'est la raison de la défense faite à Marie-Madeleine de toucher le corps de Jésus, tandis que plus tard Thomas est invité à le toucher. Ce qui rend la pensée de l'évangéliste encore plus difficile à saisir, c'est que dans l'apparition à Marie-Madeleine, antérieure à l'Ascension, Jésus ne se présente évidemment pas avec le même corps qu'il avait avant la crucifixion, puisque Marie voit une tout autre personne, tandis que dans les apparitions aux apôtres, postérieures à

1. Voir plus haut, p. 252.

2. On a usé de toute espèce de subterfuges pour se soustraire à ces redoutables conséquences. Cfr. Godet, *Commentaire*[3], III, p. 644.

l'Ascension, Jésus a le corps qui a été crucifié, puisqu'il porte encore les marques de la crucifixion. Il n'y a pas d'explication satisfaisante de ce problème. Les faits eux-mêmes, bien entendu, ne sont susceptibles d'aucune explication. Nous sommes ici en plein magisme, en présence de phénomènes qui par leur nature même échappent à toute appréciation rationnelle. Mais l'évangéliste a dû avoir des raisons profondes de présenter les événements de cette façon. Nous ne les connaissons pas. L'hypothèse la plus plausible paraît être celle qui procède de la tendance générale du récit, attestée par l'ordre des apparitions. Il semble avoir eu fort à cœur de dégager la foi en l'élévation du Christ, c'est-à-dire en la continuation de la vie du Christ après sa mort terrestre, de la constatation de sa résurrection matérielle. Les vrais fidèles savent qu'il est vivant sans avoir revu le corps dans lequel il s'était incarné. L'apparition à Marie-Madeleine est une apparition phénoménale. Elle ne doit pas toucher le corps qu'elle voit, parce que ce n'est pas le vrai corps du Christ. Elle le reconnaît d'une façon purement mystique. Après l'Ascension, alors que le retour du Christ auprès de Dieu est un fait accompli, il reparaît dans son corps de crucifié devant les fidèles qui ont besoin de signes matériels, de σημεῖα, pour croire, mais les hommes de l'esprit savent bien désormais que sa vie auprès de Dieu est indépendante de la revivification de son corps terrestre. Le Christ, avant de quitter définitivement le mode de révélation par incarnation, laisse à ces disciples le vrai principe de la foi : « bienheureux ceux qui croient sans avoir vu » (**20**, 29) et Thomas lui-même, prosterné devant lui, proclame qu'il est dieu, sans l'avoir touché (v. 28).

L'évangile se termine ainsi sur le mot par lequel il avait commencé. « Au commencement était le Logos... et le Logos était dieu » (**1**, 1). Au terme du ministère de l'incarnation, le moins spiritualiste des disciples est obligé de lui dire à son tour : « mon Seigneur et mon dieu ».

QUATRIÈME PARTIE

L'ÉVANGÉLISTE

CHAPITRE PREMIER

L'auteur.

L'analyse critique du IVe évangile nous permet de répondre à la double question qui a été le point de départ de cette étude (p. VII). La tradition ecclésiastique, en attribuant la composition de cet évangile à l'apôtre Jean, a fait erreur comme elle s'est trompée en lui attribuant la rédaction de l'*Apocalypse* et des *Épîtres* dites johanniques. Le IVe évangile n'est pas une relation historiquement fidèle de la vie et de l'enseignement de Jésus ; il n'est pas l'œuvre de l'apôtre Jean.

L'idée même d'y chercher un témoignage historique au sens où nous entendons ce terme de nos jours, dénote que l'on n'a pas compris la pensée de l'écrivain et que l'on est demeuré étranger à la mentalité du monde littéraire où il vivait. Prétendre utiliser les renseignements du quatrième évangéliste pour reconstituer l'histoire positive du ministère et de l'enseignement de Jésus, c'est à peu près aussi raisonnable que de chercher dans les œuvres de Philon des renseignements sur l'histoire de Moïse et des prophètes. Il n'a pas la moindre notion de ce que c'est que l'histoire. Il a pour la réalité con-

crète et positive le plus souverain mépris, comme tous les écrivains de son école. Assurément il se sert des traditions chrétiennes qui ont cours de son temps, de même que Philon se sert des écrits de l'Ancien Testament et il a pour leur contenu sacré la plus haute estime. Mais elles n'ont de sens et de valeur pour lui qu'en tant que symboles des vérités spirituelles, éternelles et divines, dont elles sont l'expression sensible. En elles-mêmes, en tant que relations de faits concrets, elles sont insignifiantes. Par déférence pour leur signification véritable il n'a aucun souci de leur forme littérale; il les présente de la manière qui fera le mieux ressortir leur véritable portée, en sorte que là même où nous reconnaissons sous sa plume une tradition évidemment antérieure à lui et que nous ne trouvons pas ailleurs, nous ne pouvons avoir aucune garantie de son exactitude matérielle. Voilà pourquoi la question si souvent posée de nos jours, même par ceux qui n'admettent pas l'origine apostolique du IVe évangile : « Quels renseignements historiques nous apporte la tradition sur laquelle l'auteur a travaillé ? » n'est pas susceptible d'une solution. Dans un livre de ce genre il n'y a aucun renseignement historique proprement dit, parce que l'auteur n'a aucun souci de l'histoire telle que nous l'entendons.

La preuve de ce jugement se trouve à chaque page de l'analyse que nous avons faite de son œuvre. Le plan de son récit est entièrement dialectique, non historique. Il n'a pas eu l'intention d'écrire une relation exacte et complète de la vie et de l'œuvre de Jésus. Il déclare lui-même à la fin de son livre : « Ces choses ont été écrites, afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le fils de Dieu, et que cette foi vous procure la vie en son nom » (**20**, 31). Il a fait œuvre didactique, théologique, dans les conditions et avec les procédés de son temps et de son milieu. Il a composé un livre sur Jésus, non pas une histoire de Jésus. Il est très versé dans la théologie judéo-alexandrine ; il en manie les concepts avec une grande aisance et il en

emploie le langage. Les principes de sa philosophie religieuse, qu'il a énoncés en termes grandioses dans le Prologue, pénètrent son évangile tout entier, déterminant non seulement les grandes lignes du récit, mais même les moindres détails, et les procédés d'exposition qui lui viennent de son éducation scientifique se retrouvent partout, dans les tournures, dans les parallélismes ingénieux, dans la symbolique des nombres, dans le vocabulaire mystique, dans la forme des dialogues, dans l'interprétation des textes.

Les événements qu'il raconte sont toujours présentés de manière à faire ressortir que ce sont des symboles. Les personnages mis en scène sont presque tous des êtres typiques ou symboliques. Ils parlent tous le même langage abstrait, impersonnel, depuis Jean-Baptiste jusqu'à la pauvre femme samaritaine. Jésus lui-même parle une langue philosophique, inintelligible pour ses auditeurs, la langue de l'école théologique à laquelle appartient l'auteur. La plus rapide comparaison des admirables sentences et des merveilleuses paraboles que la tradition populaire des synoptiques a conservées du Jésus historique, avec les discours métaphysiques, le langage symbolique, constamment à double entente, du Christ dans le IVe évangile, suffit à rendre évidente la transposition que l'évangéliste a fait subir à la prédication authentique de son Maître. De l'enseignement du prophète galiléen il a fait la parole d'un sage alexandrin. Les interlocuteurs de Jésus ont été soumis au même régime; il n'y a pas jusqu'à la controverse entre le Christ et ses adversaires juifs qui n'ait été détachée du cadre historique des incidents journaliers de la vie réelle en Palestine, pour être appliquée aux besoins de la lutte ardente entre Chrétiens et Juifs dans le monde où vit l'évangéliste.

Aussi n'y a-t-il aucun développement historique, ni en Jésus, ni chez ses auditeurs. Tandis que les souvenirs populaires et naïfs recueillis dans les synoptiques permettent de reconstituer une histoire de Jésus, depuis son adhésion au

baptême de Jean jusqu'à l'achèvement de sa mission librement acceptée de Messie souffrant et mourant pour consacrer son œuvre, le Christ du IVe évangile est dès le premier moment de son apparition ce qu'il sera jusqu'au bout, le Messie alexandrinisé, le Logos incarné qui sait dès le commencement tout ce qui va se passer et dont le ministère n'est que le déroulement d'un programme fixé d'avance. Dès le premier jour ses disciples saluent en lui le Messie, avant même qu'il ait rien dit; ils sont inertes en sa présence. Ses adversaires sont d'un bout à l'autre dans la même relation avec lui, la relation abstraite de deux principes opposés. Les indications topographiques et chronologiques, où l'historien semble au premier abord prendre en quelque sorte sa revanche, ne sont elles-mêmes que des symboles ou des détails accidentels dépourvus de toute valeur historique.

Le plan tout entier de la vie de Jésus est bouleversé par cette substitution d'un drame abstrait à une histoire réelle. Tout le ministère galiléen de Jésus, d'après les synoptiques, a disparu, parce qu'il est incompatible avec les principes théologiques de l'évangéliste. Au lieu du développement simple et naturel qui conduit Jésus de Capernaüm à Jérusalem et qui aboutit au conflit inévitable, à partir du moment où le Christ s'affirme comme Messie, le quatrième évangile répartit sur une suite de voyages arbitraires, rattachés indistinctement à des fêtes juives, une activité qui, si elle s'était déroulée dans les conditions où il la présente, aurait dès le début déterminé l'arrestation de Jésus par les autorités de Jérusalem. Ce n'est pas parce qu'il ignore le ministère galiléen que l'évangéliste l'a supprimé (ou remplacé par des scènes d'un tout autre ordre); car bon nombre des épisodes qu'il raconte ou des enseignements qu'il reproduit, sous la forme à lui particulière, sont empruntés à la partie galiléenne des récits synoptiques. Sa dépendance à l'égard des trois premiers évangiles, non pas dans l'ensemble de leur exposition, mais dans le détail des épisodes,

est évidente. Nous en avons fourni de nombreux exemples et à mainte reprise nous avons pu suivre, en quelque sorte à travers leurs étapes successives, les transformations que ces épisodes ont subies avant d'aboutir à la version du IVe évangile. Or, quelle est la raison qui détermine l'élimination de certains faits, la modification ou la suppression des autres. C'est toujours une raison de l'ordre spéculatif, une arrière-pensée symbolique. La doctrine de l'auteur commande l'exposition des faits comme elle commande les enseignements de Jésus. Comment accorder une valeur historique à un pareil témoignage? Et comment est-il possible de retrouver sous ce théologien, d'une rare distinction de pensée et d'une merveilleuse souplesse dialectique, le pêcheur galiléen, l'homme simple, sans culture, qui, jusqu'en plein âge mûr, est resté dans le milieu rien moins que théologique de la première communauté de Jérusalem, — sous le penseur et le croyant qui voit en Jésus le Logos incarné, être abstrait, dont tous les actes sont des symboles et toutes les paroles ont un sens caché, l'apôtre qui a vécu dans l'intimité quotidienne de son maître, partageant avec lui toutes les péripéties de la vie réelle et s'entretenant avec lui d'homme à homme? Ce ne sont pas là deux phases différentes d'une même existence. Ce sont deux hommes absolument différents, dont le second aurait oublié non seulement les convictions, les croyances, mais également les expériences morales du premier!

De la première à la dernière page ce livre atteste, pour celui qui le lit avec les yeux de l'historien et non avec les préjugés de l'homme d'église inféodé à sa tradition, qu'il n'a pas été écrit par un témoin oculaire de la vie de Jésus, par l'apôtre Jean moins que par tout autre. Lui attribuer le IVe évangile, c'est un paradoxe historique, excusable tant que l'histoire des origines du christianisme n'avait pas été étudiée scientifiquement, mais inadmissible aujourd'hui. Que devient, en effet, l'apôtre Jean dans cette hypothèse?

Il a connu Jean-Baptiste et il en fait un homme absolument différent du Baptiste historique. Il est compatriote de Jésus et il n'a aucune notion des distances respectives des localités dont il parle. Il n'a rien à dire sur la naissance et l'enfance de Jésus, mais, comme ceux qui n'ont pas connu Jésus autrement que glorifié, il substitue un être céleste à l'être humain avec lequel il a vécu. Il donne une version fausse de la vocation des apôtres et ne sait rien des instructions missionnaires qui leur ont été données par Jésus. Il passe volontairement sous silence le baptême et la tentation, parce que ces faits ne lui conviennent pas. Il a suivi Jésus à travers la Galilée et il ignore le Sermon sur la montagne, les paraboles, les guérisons de démoniaques, toutes les scènes du ministère de Jésus prises dans la vie réelle de l'époque. Il ne sait plus que Jésus est venu fonder le Royaume de Dieu. Il n'a plus aucun souvenir des appels à la repentance ni de la sollicitude de son maître pour les pécheurs et expose une prédication du Christ qui exclut même la possibilité de pareilles dispositions. Il a complètement oublié les discussions avec les Scribes et les Pharisiens sur les observances légales et leur substitue la controverse avec les Juifs du monde gréco-romain. Il ne sait même plus ce qu'étaient les Pharisiens. Alors que pendant trente ans de sa vie tout au moins il a professé le judéo-christianisme, il attribue à Jésus et à ses disciples immédiats un universalisme illimité et ne soupçonne même plus qu'il y ait eu chez lui et chez ses compagnons une vive opposition à cette manière de comprendre l'évangile. Juif de naissance, d'éducation, ayant vécu parmi les Juifs jusqu'à son âge mûr et dans une communauté à peu près entièrement composée de Juifs, il n'hésite pas à appeler Juifs tous les ennemis de Jésus et à les traiter d'enfants du diable. Nourri des enseignements de Jésus, il lui attribue des doctrines du jugement, de la vie éternelle, du salut par la connaissance, qui sont manifestement d'origine alexandrine et se borne à leur superposer, de ci de là, quelques paroles qui puissent faire

illusion aux simples, demeurés plus fidèles à la prédication traditionnelle du Christ. Lui qui est connu comme l'un des apôtres les plus attachés aux espérances messianiques terrestres des Juifs, il volatilise toute l'eschatologie de la tradition apostolique et subtilise la paronsie dans une magnifique profession d'idéalisme. Disciple intime de Jésus, associé aux plus douloureuses expériences de son maître, il est à tel point dominé par la théologie qu'il a apprise sur le tard qu'il décrit un Christ qui ne prie plus, qu'il dénature l'agonie de Gethsémané, supprime la transfiguration et l'institution de la Cène[1], substitue à l'amour du prochain enseigné par Jésus l'amour des fidèles entre eux et l'hostilité à l'égard du monde et transforme les épisodes de la crucifixion et de la résurrection dont il veut bien se souvenir en une constante allégorie! Un pareil apôtre serait un monstre psychologique, un contre-sens historique.

Sur quoi se fonde-t-on pour infirmer le témoignage écrasant que le IVe évangile lui-même oppose à son origine apostolique? Sur la tradition de l'Église. Nous l'avons étudiée, cette tradition, et nous avons vu quelle en est l'autorité. Elle a fait erreur en attribuant l'*Apocalypse* et les *Épîtres* dites *johanniques* à l'apôtre[2]. Elle nous apprend que l'origine johannique du IVe évangile a prévalu d'abord dans des milieux gnostiques où les enseignements les plus fantastiques étaient attribués aux apôtres, qu'elle apparaît seulement vers la fin du IIe siècle dans l'Église catholique primitive, mais que l'on n'en trouve aucune trace chez les auteurs chrétiens antérieurs, pour lesquels cet évangile aurait dû être le témoignage par excellence de la vie et de l'enseignement du Christ, s'ils l'avaient connu comme une œuvre de l'apôtre Jean[3]. Bien loin d'affaiblir la conclusion à laquelle l'étude du

1. Et ce sont là justement les scènes auxquelles il a pris part avec Pierre et Jacques d'une façon plus directe et plus intime! Voir plus haut, p. 2 et 3.
2. Voir Première partie, ch. II, conclusion à la p. 58.
3. *Ibidem*, ch. III, conclusion à la p. 74.

IV[e] évangile contraint l'historien, la tradition de l'Église aurait, au contraire, besoin d'être corroborée par le témoignage même de l'écrit qu'elle prétend certifier.

Nous pourrions dès lors considérer la cause comme entendue, s'il n'y avait pas à tenir compte d'un dernier argument qui fait impression sur beaucoup d'interprètes et qui les détermine encore trop souvent à passer par dessus les contradictions historiques et morales de la thèse traditionnelle. Le IV[e] évangile, dit-on, se présente lui-même, d'une façon indirecte et voilée, mais suffisamment claire, comme une œuvre de l'apôtre Jean. La question de l'origine johannique ne se pose donc plus, en ce qui le concerne, de la même manière que pour les autres écrits attribués à Jean. L'*Apocalypse* et les *Épîtres* ne se donnent pas pour être des œuvres apostoliques. On peut donc en refuser la paternité à Jean, sans accuser leurs auteurs d'avoir commis des faux littéraires. Pour l'évangile, il en serait autrement, et l'on recule devant la profanation ou bien l'on se refuse à transformer en faussaire l'écrivain génial, le chrétien sublime, qui a composé une pareille œuvre.

Quiconque est tant soit peu au courant des mœurs littéraires juives et chrétiennes des premiers siècles avant et après notre ère, reconnaîtra tout de suite que la question est ainsi fort mal posée. On se place, pour la juger, au point de vue moderne ; on oublie qu'à l'époque et dans le milieu où parut le IV[e] évangile, la pseudépigraphie, c'est-à-dire la composition d'œuvres littéraires sous le nom d'un personnage autorisé du passé, est un procédé très généralement appliqué par les hommes les plus moraux. Bien loin de passer pour un méfait littéraire, elle était au contraire admise comme parfaitement licite, puisque la fiction toute désintéressée de la part du véritable auteur devait avoir pour conséquence de donner plus de prestige à la vérité qu'il se proposait de répandre.

Mais, dans l'espèce, l'appréhension des admirateurs du IVe évangile n'a aucune raison d'être, car le point de départ de leur raisonnement est inexact. Il n'est pas vrai du tout que l'évangéliste veuille se faire passer pour l'apôtre Jean. C'est là une interprétation manifestement fausse, dont il nous reste encore à faire justice. A cet effet nous devons étudier le chap. **21** du IVe évangile dont nous ne nous sommes pas occupés, parce qu'il a été rajouté au corps même de l'ouvrage après que celui-ci eût déjà été achevé et qu'il n'en fait donc pas partie à strictement parler.

*
* *

L'appendice du IVe évangile. Le disciple mystérieux. — L'évangile proprement dit est terminé au v. 31 du chap. **20**. On est généralement d'accord sur ce point. L'auteur prend congé de ses lecteurs en ces termes décisifs : « Jésus a encore fait en présence de ses disciples beaucoup d'autres miracles qui ne sont pas consignés dans ce livre. Ceci a été écrit, afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et que par cette foi vous ayez vie en son nom. » Il est évident qu'après une pareille déclaration l'évangéliste n'a pas continué un récit aussi nettement terminé, en disant : « Après cela Jésus se révéla de nouveau à ses disciples sur la mer de Tibériade », etc. (**21**, 1), ni ajouté en troisième lieu une apparition où les disciples ne reconnaissent pas Jésus, après en avoir rapporté tout au long deux où ils le reconnaissent. Nous savons avec quel art consommé l'évangile a été composé, avec quelle rigueur l'auteur a suivi un plan dialectique, sans se laisser entraîner à aucun hors-d'œuvre. Nous avons reconnu la progression caractéristique des diverses manifestations de Jésus qu'il a enregistrées après la résurrection. La nouvelle apparition de Jésus sur la mer de Tibériade détruit complètement le schématisme du récit. Elle est d'autre provenance et, comme le doivent être celles où Jésus n'est pas reconnu, la

première d'une série autonome. Elle appartient à un ordre de traditions que l'évangéliste a résolument laissé de côté : les apparitions en Galilée. Pour lui comme pour Luc les apparitions ont lieu à Jérusalem. C'est là également que s'opèrent la communication du Saint-Esprit et l'Ascension. Enfin, il vient de déclarer que les vrais croyants sont ceux qui n'ont pas besoin de voir pour croire ! (**20**, 28). Ce chapitre **21** est certainement une addition postérieure à la rédaction de l'évangile.

Cependant il figure dans tous les manuscrits, sans exception, à la suite des chapitres précédents, en sorte qu'il n'y a pas de preuve formelle que l'évangile ait jamais circulé parmi les chrétiens sans cet appendice. Il n'y a pas non plus de différences décisives entre le chap. **21** et les autres dans le vocabulaire et dans la construction grammaticale[1]. Assurément il ne présente pas une mysticité aussi profonde que le reste de l'ouvrage et la pensée y est plus pauvre que dans l'œuvre originelle. Mais ce sont là des impressions trop subjectives pour étayer un jugement critique. Aussi n'est-il pas étonnant que l'on ait soupçonné l'auteur lui-même d'avoir rajouté après coup ce morceau à son œuvre primitive, en guise de supplément, où que l'on y ait vu un fragment rédigé par lui et rajouté par quelqu'un de ses disciples à son livre.

Ces suppositions sont manifestement fausses. Le v. 24, en effet, affirme que l'évangile a été écrit par le disciple que Jésus aimait[2] ; et les vv. 20 à 23 attestent que ce disciple est mort

1. M. Scholten, dans *Het evangelie naar Johannes* (Leyde, 1864), p. 60, note 1, a énuméré les expressions et les tournures qui lui paraissent trahir un rédacteur différent. Mais ses observations sont bien subtiles.

2. Le v. 24 est une certification de l'écrit tout entier, non pas seulement de l'appendice. Celui-ci, quelle que soit son origine, a été composé, sous la forme où il a été ajouté à l'évangile originel, pour ne faire qu'un avec lui. Cela résulte du v. 14 où l'apparition sur la mer de Tibériade est qualifiée de troisième apparition aux disciples. Les deux précédentes sont celles du ch. **20**. Le v. 20 est une référence à **13**, 25. Enfin la forme même du v. 24 rappelle expressément **19**, 35. Il n'est donc pas permis de limiter les expressions περὶ τούτων et ταῦτα du v. 24 au seul chapitre **21**.

au moment où l'appendice a été composé. De l'aveu même de celui qui l'a rédigé, l'appendice n'a donc pas été écrit par le même auteur que l'évangile[1].

Ainsi l'appendice du IVe évangile a été rajouté à l'écrit originel par une main de même famille que celle de l'auteur. Dans quel but? Est-ce uniquement pour raconter une apparition galiléenne de Jésus et pour parer de cette façon à la contradiction entre notre IVe évangile et ceux de Matthieu et de Marc qui ne connaissent d'apparitions qu'en Galilée? Il y avait, en vérité, bien d'autres points où cet évangile était en contradiction flagrante avec les deux premiers et où il n'avait pas pour circonstance atténuante d'être d'accord, au moins pour la localisation des faits, avec la tradition déjà représentée par Luc. Serait-ce pour pallier la fâcheuse impression produite par le reniement de Pierre, en rappelant sa triple déclaration de fidélité au Christ et en justifiant par une parole expresse du Ressuscité la mission dévolue à l'apôtre, malgré son lâche abandon? (**21**, 15 à 19). Mais il en était de même dans les autres évangiles; ils racontent tous le reniement de Pierre; Matthieu seul mentionne la mission spéciale qui lui aurait été confiée par Jésus (**16**, 17 à 20), dans un passage isolé et sans aucun écho dans le reste de son récit. D'ailleurs le ch. **21** du IVe évangile, tout en étant pénétré de dispositions plus favorables à Pierre que le corps même du récit, n'en maintient pas moins la suprématie morale de l'autre disciple. Dans l'apparition sur la mer de Tibériade, c'est lui qui, le premier, reconnaît Jésus, avant Pierre (v. 7). Il reste toujours l'apôtre bien-aimé, le disciple par excellence.

1. On ne peut échapper à cette conclusion qu'en prétendant que le v. 24 aurait été rajouté par une autre main à l'appendice déjà ajouté par l'auteur de l'évangile à son œuvre primitive. Mais c'est là une hypothèse absolument gratuite, qui n'est corroborée par aucun texte et qui est en soi invraisemblable. Il est clair que le morceau rajouté et qui, dans cette hypothèse, devait clore l'ouvrage, ne pouvait pas se terminer sur le point d'interrogation du v. 23. Le v. 24 est, au contraire, la seule raison d'être de tout l'appendice.

Assurément ces récits ajoutés après coup à l'évangile n'ont pas été choisis au hasard, soit qu'ils aient été rédigés spontanément par l'auteur complémentaire, soit que celui-ci ait rapporté ici un morceau d'un autre évangile dans un dessein d'harmonistique[1]. Mais l'intérêt qu'ils présentent ne suffit pas à justifier le besoin d'ajouter un appendice à l'évangile. Il était aisé de les intercaler dans le corps de l'ouvrage, comme il a été fait pour la péricope de la femme adultère. La véritable raison d'être de l'adjonction du ch. **21** a été de certifier l'origine du quatrième évangile, en le rattachant directement au disciple bien-aimé, et de donner sur ce personnage mystérieux un complément de renseignements bien nécessaire.

D'après l'auteur de l'appendice, c'est le disciple que Jésus aimait qui a écrit l'évangile : « C'est ce disciple qui rend témoignage de ces choses et qui les a écrites, et nous savons que son témoignage est véritable » (**21**, 24). On remarquera ce « nous savons (οἴδαμεν) », au pluriel, tout comme dans le prologue de I *Jean*. C'est bien le style de l'école mystique d'où sont sortis les écrits johanniques[2] et où l'on dit : « nous savons » là où l'on dirait aujourd'hui : « nous croyons », « nous avons l'assurance ». Le témoignage de l'appendice ne va pas plus loin. L'auteur complémentaire ne nous apprend pas qui est l'apôtre bien-aimé, alors que l'appendice ajouté par lui à l'évangile est essentiellement destiné à en garantir la prove-

1. Voir à ce sujet A. Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. I, p. 695 et suiv., notamment sur les hypothèses bien aventurées de Rohrbach, *Der Schluss des Markusevangeliums, der Vier-Evangelien Kanon und die kleinasiatischen Presbyter* (Berlin, 1894).

2. M. Chastand, *L'apôtre Jean et le IVe évangile* (Paris, 1888), p. 100 et suiv., rapproche ce pluriel de la tradition rapportée par le fragment de Muratori que nous avons étudié plus haut (p. 60) et croit y voir la preuve que l'auteur de l'appendice serait l'apôtre André, frère de Pierre. Alors l'apôtre André serait aussi devenu presque centenaire comme Jean, puisque M. Chastand place la composition de l'évangile à la fin du Ier siècle (p. 104)! Il est possible que la légende rapportée par le fragment de Muratori ait eu pour origine le pluriel οἴδαμεν du v. 24. Cela prouverait seulement que les auteurs de la légende n'ont pas compris la terminologie johannique.

nance. C'est seulement par conjecture, en procédant par une série d'éliminations, que l'on aboutit à la conclusion : ce disciple anonyme ne peut être que l'apôtre Jean.

S'il avait voulu désigner l'apôtre Jean, on ne voit pas pourquoi il ne l'aurait pas nommé, comme il désigne par leurs noms Pierre, Nathanaël, Thomas. Un pareil procédé pour authentiquer un écrit est vraiment étrange. Quand on étudie ce témoignage sans parti-pris et sans se laisser influencer par la tradition ecclésiastique, on ne peut pas méconnaître que l'écrivain paraît n'avoir pas su lui-même qui était le disciple bien-aimé.

Il doit l'identifier, dit-on, avec un des sept apôtres présents à l'apparition racontée et qui sont mentionnés au début du récit (**21**, 2). Ce n'est certainement pas Simon-Pierre, ni Thomas. Mais pourquoi serait-ce Jean plutôt qu'un des quatre autres? Jean n'y est même pas nommé! Il est parlé seulement des fils de Zébédée. Comme ces Zébédéides ne paraissent pas dans le corps de l'évangile, on s'est dit que l'auteur complémentaire les avait introduits ici pour attirer l'attention sur eux. Ce qu'il fait en ne les nommant pas! La mention des fils de Zébédée s'explique de la façon la plus simple dans ce morceau ajouté qui est, nous l'avons vu, d'origine galiléenne. Mais on a préféré y voir toute sorte de raffinements de délicatesse qui frisent l'absurdité. Jean, auteur de l'évangile, se serait discrètement effacé dans son propre écrit et n'aurait même pas nommé son frère. L'auteur du ch. **21**, désireux de certifier la provenance apostolique de l'évangile, aurait glissé subrepticement le nom patronymique de Jean et de son frère dans un récit ajouté par lui à l'évangile pour rappeler qu'ils existent! Tout ici devient prodigieux. L'apôtre Jean écrit un évangile pour donner enfin un témoignage authentique de la personne et de l'enseignement de son Maître, mal compris par les évangélistes antérieurs. Et il ne se nomme pas! Il passe sous silence ce qui, plus que tout le reste, pouvait assu-

rer à son œuvre une autorité incontestable! L'auteur du ch. **21**, qui n'est pas retenu par les mêmes scrupules de fausse modestie, s'empresse, pour bien faire valoir la provenance apostolique, de cacher le nom de l'auteur! Il n'en dit que ce que tout le monde pouvait lire dans l'évangile (cpr. **21**, 20 et **13**, 23-25). Dans l'énumération des apôtres assistant à l'apparition il ne donne même pas le nom de Jean. Jamais on n'a vu quelqu'un certifier la provenance d'un écrit d'une pareille façon! Pourquoi songer à l'un des fils de Zébédée plutôt qu'à Nathanaël? Dans l'évangile le disciple mystérieux est désigné par les termes ὁ ἄλλος μαθητής (par exemple **18**, 15; **20**, 2; voir aussi **1**, 35 : ἐκ τῶν μαθητῶν δύο tout comme **21**, 2). Il est naturel de supposer que pour l'auteur de l'appendice il est également l'un des ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν δύο.

Tout ce qu'il peut nous dire sur son compte, c'est qu'il n'est plus vivant; encore est-ce d'une façon indirecte. Après l'apparition sur la mer de Tibériade et le repas que Jésus a pris avec les sept apôtres réunis autour de lui (**21**, 1-14), après la triple déclaration de fidélité par laquelle l'apôtre Pierre a effacé son triple reniement (**21**, 15-19), celui-ci est invité par Jésus à le suivre. Au moment de se mettre en route, il se retourne, aperçoit le disciple bien-aimé et demande à Jésus : « Seigneur, celui-ci, quoi? » (c'est-à-dire qu'en feras-tu? que deviendra-t-il?). Jésus lui dit : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, cela te regarde-t-il? quant à toi, suis-moi » (v. 22). Et l'auteur de l'appendice ajoute : « Le bruit parvint donc jusqu'aux frères que ce disciple-là ne mourrait pas. Mais Jésus n'avait pas dit à Pierre que ce disciple ne mourrait pas, mais seulement : Si ma volonté est qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, cela ne te regarde pas » (v. 23).

Ainsi il y avait une tradition d'après laquelle le disciple bien-aimé était censé devoir vivre jusqu'au retour du Christ, c'est-à-dire jusqu'à cette parousie que le IVe évangile, nous l'avons vu, a si ingénieusement éliminée de l'enseignement

de Jésus. Mais l'auteur de l'appendice a fort à cœur de montrer que cette tradition est inexacte et à cet effet il donne à la parole de Jésus, sur laquelle elle était fondée, une interprétation d'une désolante platitude. Jésus a entendu dire simplement que la destinée de l'apôtre bien-aimé ne regardait pas Pierre et qu'il était libre de le conserver jusqu'à la parousie, mais il ne s'est nullement engagé à le faire. La seule explication possible d'un pareil expédient, c'est que le disciple bien-aimé n'existe plus. Il s'agit de soustraire la parole de Jésus à un démenti inadmissible.

Voilà, dit-on, qui prouve bien qu'il s'agit de l'apôtre Jean. Il est le seul apôtre qui ait vécu jusqu'à un âge très avancé et auquel ait pu s'appliquer une prédiction de ce genre. Mais nous avons vu ce que vaut la tradition sur l'apostolat prolongé de l'apôtre Jean en Asie Mineure[1]. Elle est dénuée de toute autorité. Elle n'apparaît qu'à une époque où le IVe évangile, muni de son appendice, est déjà reconnu comme une œuvre apostolique et johannique, de même que l'*Apocalypse*; c'est le second apostolat de l'apôtre Jean en Asie Mineure, dont les contemporains ne savent rien, qui a été déduit du ch. **21** du IVe évangile et non le ch. **21** qui a été composé pour s'appliquer d'une façon très détournée à la tradition. Le passage que nous étudions montre clairement que l'on ne savait rien sur le disciple bien-aimé, qu'il était aussi mystérieux pour les premiers lecteurs de l'évangile que pour nous. A une époque où l'on croyait généralement à la parousie prochaine et où tous les apôtres qui l'avaient annoncée et qui espéraient très probablement y avoir part, avaient disparu, le disciple anonyme, le disciple de prédilection, dont personne ne pouvait attester la mort, est resté comme témoin mis en réserve pour le grand jour de la parousie. La légende johannique rapporte que l'apôtre Jean, au terme de sa longue carrière, s'est mis

1. Voir plus haut, p. 5 à 25.

lui-même dans son tombeau et qu'il y dort en attendant le jour de la bienheureuse résurrection et du retour du Christ.

L'identification du disciple bien-aimé avec l'apôtre Jean n'est pas le fait de l'auteur du ch. **21**; elle provient uniquement d'un jugement par élimination qui s'imposa de bonne heure en l'absence d'une tradition satisfaisante. Ce disciple devait être un apôtre intime de Jésus. Ce n'était ni Pierre, ni André, puisque l'évangéliste en parle à plusieurs reprises comme de tierces personnes. Ce ne pouvait pas être Jacques, puisqu'il avait été mis à mort par les Juifs en l'an 44 (*Actes*, **12**, 2). Ce ne pouvait donc être que Jean, les autres apôtres n'ayant pas assez de notoriété pour entrer en ligne. A partir du moment où l'évangile commença à se répandre en dehors du milieu alexandrin et mystique où il a été composé, il était inévitable que l'on aboutît à cette conclusion. Et dès lors on ne se gêna pas pour le dire.

Il n'est pas étonnant que l'auteur de l'appendice ne puisse nous donner aucun renseignement sur le disciple bien-aimé. Il sait si peu à quoi s'en tenir sur son compte, qu'il se trompe en lui attribuant la rédaction de l'évangile. Ceci est bien autrement grave. C'est le dernier soutien de l'opinion traditionnelle qui s'écroule aussitôt qu'on y touche et qui l'écrase sous ses décombres. L'évangile lui-même témoigne, en effet, très nettement qu'il n'a pas été écrit par le disciple bien-aimé. Celui-ci paraît à trois reprises dans le IVe évangile : au banquet (**13**, 23), auprès de la croix (**19**, 26 à rapprocher de **19**, 35) et au moment où Marie-Madeleine vient annoncer que le sépulcre est vide (**20**, 2). Il est très vraisemblablement aussi le disciple anonyme qui, avec André, reconnaît dès le premier jour en Jésus le Christ (**1**, 35-41) et qui fait entrer Pierre avec lui dans la cour du souverain sacrificateur Annas (**18**, 15). Dans aucun de ces passages il n'y a la moindre trace qu'il soit lui-même l'auteur du récit. Dans **1**, 35 à 41 il ne joue aucun rôle et ne dit rien; il n'est pas nommé; il est seulement un

des ἐκ τῶν μαθητῶν δύο de Jean-Baptiste. On se demande vainement pour quelle raison on chercherait en lui l'auteur du récit. Dans la scène du banquet où il paraît, penché sur le sein de Jésus, pour recueillir le nom de l'apôtre qui trahira, le récit est composé de telle façon que jamais il ne suggérera à personne l'idée d'avoir été écrit par ce disciple. Quand Pierre a prié celui-ci de demander à Jésus la solution du secret qui les oppresse, l'auteur continue son récit en ces termes : ἀναπεσῶν ἐκεῖνος οὕτως ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Ἰησοῦ, « *celui-là* s'étant penché sur le sein de Jésus », etc. (**13**, 25). Il parle d'un tiers. Il en est de même **18**, 15 et suiv. L'écrivain parle du disciple comme d'un être absolument extérieur à lui. Sous la croix, quand Jésus a confié sa mère au disciple bien-aimé, l'auteur continue en ces termes : « à dater de cette heure le disciple la prit chez lui » (**19**, 27). Le disciple est toujours pour l'auteur une autre personne. Au ch. **20** la lecture du récit assez détaillé impose la même conclusion.

Ce qui achève la démonstration, c'est le rapprochement de **19**, 26-27 et de **19**, 35. Nous savons quelle importance l'évangéliste attache au fait que le coup de lance du soldat romain fit jaillir du flanc de Jésus crucifié du sang et de l'eau. Il fait appel ici au témoignage d'un assistant. Ce témoin oculaire ne saurait être que le disciple bien-aimé dont il vient de signaler la présence auprès de la croix (v. 26). Il n'en a mentionné aucun autre. Or, voyez en quels termes il y fait appel : « Et celui qui a vu en a rendu témoignage (μεμαρτύρηκεν, au parfait) et son témoignage est véritable (ou : sûr, faisant connaître le fond des choses, ἀληθινή) et celui-là (ἐκεῖνος) sait qu'il dit vrai, afin que vous aussi vous ayez foi » (v. 35). Si jamais écrivain a clairement énoncé qu'il invoque le témoignage d'un autre que lui-même, c'est bien dans cette déclaration. L'emploi du parfait μεμαρτύρηκεν et du pronom ἐκεῖνος[1] est décisif.

1. On a fait valoir, pour échapper à cette évidence, l'usage d'ἐκεῖνος **9**, 37. Jésus demande à l'aveugle-né, après qu'il a été chassé par les Juifs : « Toi,

Nous avons ici la preuve que ce n'est pas le disciple bien-aimé qui a écrit l'évangile. L'auteur de l'appendice vise très probablement ce passage, quand il dit : « Celui-ci est le disciple qui témoigne de ces choses et qui les a écrites et nous savons que son témoignage est vrai » (**21**, 24). L'analogie formelle est très marquée. Il atteste que le disciple bien-aimé a écrit l'évangile, non pas parce qu'il connaît l'auteur, mais parce qu'il l'a reconnu dans la déclaration de **19**, 35. On comprend maintenant pourquoi il n'a pu nous donner aucun renseignement sur cet auteur ni même le nommer. Il n'en sait rien de plus que ce que lui fournit l'ouvrage lui-même. Celui-ci était anonyme pour ses premiers lecteurs comme pour nous. En prétendant percer le mystère, l'auteur de l'appendice a mal interprété le passage qui lui semblait en dévoiler l'entrée. Il s'est trompé. Tant d'autres se sont trompés à sa suite, qu'il est fort excusable d'avoir lu son texte sans esprit critique.

*
* *

Cette fois nous pouvons considérer la cause comme jugée. Pas plus que les *Épîtres* dites johanniques ou que l'*Apocalypse* le IVe évangile n'est l'œuvre de l'apôtre Jean. Les conditions mêmes dans lesquelles le plus ancien témoin qui nous en parle, l'auteur du ch. **21**, en décerne la paternité à un disciple anonyme qu'il ne connaît pas, prouvent qu'à l'origine on ne savait pas qui en avait été l'auteur. La seule chose qui

as-tu foi au fils de l'homme? » Cet homme-là (ἐκεῖνος) répondit et dit : « Qui est-ce, Seigneur, afin que j'aie foi en lui? Jésus lui dit : « Tu l'as vu et celui qui cause avec toi, c'est celui-là » (καὶ ἑώρακας αὐτὸν καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν). Le pronom ἐκεῖνος, dit-on, désigne ici, non pas une autre personne ou un être éloigné, mais la personne même qui parle. Assurément, parce que Jésus, ici, s'objective lui-même. Mais **19**, 35, justement, celui qui parle ne s'objective pas. Rien n'est plus essentiellement subjectif que le fait d'avoir conscience de quelque chose. « Celui qui l'a vu en a rendu témoignage et celui-là sait. » — ... Personne n'entendra jamais qu'en employant une pareille forme de langage on parle de sa propre personne. Voir Godet, *Commentaire* [3], III, p. 598 et 599, les échappatoires.

reste de cette dernière enquête, c'est que sur un point important tout au moins l'évangéliste invoque le témoignage d'un témoin oculaire, qui est très probablement le disciple mystérieux. Celui-ci serait-il l'apôtre Jean, en sorte que l'évangile, rédigé par un autre que l'apôtre, n'en référerait pas moins à un témoignage johannique? Plusieurs historiens l'ont pensé, notamment M. Harnack. L'éminent professeur, partant des renseignements fournis par Papias sur Jean le presbytre, de la qualité de « presbytre » prise par l'auteur de II et III *Jean* [1], et de la confusion qui dut inévitablement se produire dans la tradition ecclésiastique entre les deux Jean, le presbytre et l'apôtre, en arrive à attribuer à Jean le presbytre toute l'œuvre que la tradition ultérieure a attribuée à l'apôtre. Il fait de ce presbytre l'auteur de l'*Apocalypse*, des *Épîtres* dites johanniques et du IVe évangile. Mais, comme il admet que cet évangile accorde une place tout à fait prééminente à l'apôtre Jean, il aboutit à l'hypothèse suivante : notre IVe évangile serait un εὐαγγέλιον Ἰωάννου τοῦ πρεσβυτέρου κατὰ Ἰωάννην τοῦ Ζεβεδαίου, un évangile écrit par Jean le presbytre avec références à Jean, fils de Zébédée [2].

Cette construction nous paraît tout à fait inadmissible. Elle se heurte d'abord à l'impossibilité d'admettre un seul et même auteur pour l'*Apocalypse* et le IVe évangile [3]. Autant vaudrait, à notre avis, attribuer un écrit de Tertullien à Clément d'Alexandrie. Nous n'avons pas à rechercher si Jean le presbytre a pu être l'auteur de l'*Apocalypse*. Nous avons pu établir avec certitude qu'elle n'est pas l'œuvre d'un apôtre, mais d'un prophète nommé Jean [4]. Il y a eu beaucoup de chrétiens portant ce nom et nous ne voyons pas pourquoi le hasard qui nous a

1. Voir sur Papias, plus haut, p. 14 et suiv.; sur les deux petites épîtres, p. 49 et suiv.

2. *Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. I, p. 656 à 680, spécialement, p. 677.

3. Voir plus haut, p. 26 à 36.

4. Pages 44 à 48.

fait connaître grâce à Papias un presbytre Jean en Asie Mineure aux abords de l'an 100, suffirait à lui assurer la paternité de l'*Apocalypse*, d'autant qu'il ne semble pas avoir été prophète, mais traditionaliste comme son disciple Papias. Mais ce qui est certain, c'est que ce presbytre vénéré du millénaire et stupide Papias n'a pas pu écrire l'évangile idéaliste, qui a purifié le christianisme de toute l'eschatologie et de toutes les grossièretés apocalyptiques dont Papias et ses amis faisaient le fond même de leurs croyances et de leurs espérances. Quand aucun texte ne fournit la moindre indication en ce sens, quand le silence de Papias sur le IVe évangile nous induit justement à reconnaître qu'il ne le connaissait pas ou que, le connaissant, il le tenait en fort pauvre estime — ce qui se conçoit avec des idées comme les siennes — il est incompréhensible que l'on aille choisir un homme comme le presbytre Jean pour lui endosser une œuvre comme le IVe évangile !

M. Harnack considère comme un fait établi que le disciple bien-aimé au témoignage duquel en appelle le quatrième évangéliste est l'apôtre Jean[1]. C'est l'opinion généralement admise. Nous cherchons vainement pour quelle raison. Le plus ancien témoin que nous connaissions — le seul même qu'il y ait avant la seconde moitié du IIe siècle — l'auteur du chap. 21 qui attribue la rédaction de l'évangile au disciple préféré, n'a encore aucune idée que ce soit l'apôtre Jean; nous l'avons montré plus haut. Il ne sait rien sur son compte. Il n'y avait donc pas de tradition à ce sujet. Dans l'évangile lui-même personne n'a jamais pu trouver la moindre indication que ce fût l'apôtre Jean. Il n'y a pas d'autre raison à cette identification que celle-ci : il faut bien que ce soit quelqu'un; ce ne peut être qu'un apôtre et, parmi les apôtres, ce ne peut être que Jean.

1. Harnack, *o. c*, p. 677 : « da der Zeuge unter dem Kreuze nach dem Zusammenhang unzweifelhaft der Zebedäide ist ».

Eh! bien, c'est là qu'est l'erreur, parce que pour résoudre le problème on ne s'est généralement pas placé au point de vue idéaliste, mystique et symboliste, du milieu où est né le IV[e] évangile. Pour des esprits de cette trempe l'obligation d'identifier le disciple bien-aimé avec un apôtre historique n'existait pas, pas plus que la réalité historique matérielle n'a pour eux la moindre valeur. Le quatrième évangéliste ne cache pas qu'il n'a pas une haute idée des apôtres. Ils ne comprennent jamais leur Maître. En effet, les traditions apostoliques judaïsantes qui venaient des apôtres galiléens devaient paraître à ce penseur idéaliste, nourri de haute culture alexandrine, singulièrement terre à terre et indignes du véritable Christ. Jean, comme les autres, plus que les autres, avait été croyant apocalyptique[1]. Le disciple véritable n'était aucun de ceux dont parlait la tradition. C'est un disciple anonyme, le disciple en esprit et en vérité, un personnage typique comme Nathanaël, comme la Samaritaine, comme l'aveugle-né, comme Lazare, comme tous ceux que l'évangéliste a introduits dans la tradition évangélique. Il est le premier et le dernier auprès de Jésus. Dès le début il est à ses côtés, le comprenant mieux encore qu'André que l'évangéliste pouvait aussi idéaliser, puisqu'il ne jouait aucun rôle dans la tradition historique. André reconnaît en Jésus le Messie. L'autre ne dit rien. Il adhère en silence, en esprit. Il apparaît comme un être irréel. Au banquet lui seul peut se pencher sur le sein du Maître, dont il a reconnu la vraie nature ; au moment où la trahison se personnifie en Judas, il paraît en qualité d'antitype, comme le disciple idéal qui est sur le sein du Christ, comme le Christ est sur le sein de Dieu[2]. Alors que tous les apôtres ont quitté

1. La seule partie de la tradition ecclésiastique attestée par des témoignages dignes de foi est celle qui nous le fait connaître ainsi. Voir plus haut, p. 1 et suiv.

2. A rapprocher **13**, 23, : ἀνακείμενος ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ et **1**, 18 : ὁ μονογενὴς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός.

Jésus à l'heure de l'épreuve, alors que Pierre va le renier trois fois, c'est lui encore qui suit fidèlement le Christ, qui prend Pierre sous son patronage et qui ne renie pas. Au pied de la croix, où il est toujours, jusqu'au bout, auprès de Jésus, c'est lui, le disciple accompli, le type des fidèles de la Nouvelle Alliance, qui recueille la mère de Jésus personnifiant la partie fidèle de l'Ancienne Alliance. Et quand Marie-Madeleine lui a appris que le tombeau a été trouvé vide, c'est encore lui qui arrive le premier et qui, sans avoir besoin d'aucune preuve matérielle, sans même connaître le témoignage des Écritures, sait que le Christ est vivant.

On nous opposera sans doute le témoignage de **19**, 35 : il s'agit bien là d'un témoin oculaire. Assurément, le disciple bien-aimé est présenté comme un témoin constant et fidèle de Jésus. Mais ce n'est pas une raison pour qu'il soit un des Douze historiques. Dans un monde où la vie spirituelle était considérée comme seule valable, où l'on voit avec les yeux et touche avec les mains ce qui concerne la Parole de vie, où l'on voit la vie éternelle (I *Jean*, **1**, 1-3), et la gloire du Logos, fils unique du Père (**1**, 14), lorsqu'il s'agit de voir un symbole aussi manifeste que le sang et l'eau jaillissant du flanc de Jésus crucifié, il est clair que la vue dont il s'agit est avant tout une vue spirituelle, celle qui saisit le fond des choses et non pas leur apparence superficielle. Nous sommes encore ici en plein idéalisme. Le disciple bien-aimé est ὁ ἑωρακώς, le « ayant vu », le *voyant*. Et son témoignage est ἀληθινός, c'est-à-dire allant jusqu'au fond des choses, jusqu'à la vérité vraie (tel est le sens constant de cet adjectif dans le IVe évangile). Il est cité, non à titre de renseignement historique, mais pour que ceux qui l'accueillent aient la foi. Comment s'appelait de son nom propre le disciple qui a vu ces choses et en a saisi les profondeurs? Voilà qui est tout à fait secondaire et bon pour les esprits grossiers attachés à la lettre et à la matière. L'homme de l'esprit n'a pas besoin de

savoir s'il s'appelait Pierre, Jacques, Jean ou André, pas plus qu'il ne lui importe de savoir comment s'appelait la Samaritaine ou la mère de Jésus ou l'aveugle-né. Du moment que le témoignage est véridique, c'est-à-dire conforme à la signification véritable des événements rapportés, du moment qu'il rend fidèlement la vérité divine dont ces faits ne sont que la manifestation sensible et figurée, il est valable, qu'il émane du nommé un tel ou du nommé un tel; il l'est même beaucoup plus que les témoignages des apôtres de noms connus qui n'ont manifestement pas compris leur Maître et qui, dans ces scènes de la crucifixion notamment, n'ont vu que des détails matériels concrets, sans en reconnaître l'esprit. Or, la vérité profonde de ce témoignage n'est pas douteuse.

Nous ne nous dissimulons pas qu'en lisant ces lignes, beaucoup de lecteurs modernes s'écrieront : « Cette parole est dure à entendre »,comme les Juifs auxquels les chrétiens mystiques présentaient la chair et le sang du Christ en leur disant que c'étaient des aliments de vie éternelle (6, 60). L'idéalisme mystique du quatrième évangéliste est, en effet, tellement étranger à notre esprit moderne, éduqué par plusieurs siècles de méthode expérimentale et de science positive, son absolu dédain pour la réalité concrète, pour le fait historique en tant que fait, est tellement contraire à notre conception de l'histoire, considérée comme relation des faits réels, dans leur matérialité, et comme science fondée sur des documents, que nous avons beaucoup de peine à le comprendre ou même à nous représenter comment une pareille mentalité est concevable. Mais tant que nous ne parvenons pas à nous replacer dans les conditions mentales de l'éducation alexandrine, nous ne pouvons pas comprendre le IVe évangile. Quand on est familiarisé avec les œuvres de Philon, on n'éprouve plus aucune peine à s'expliquer le disciple bien-aimé du IVe évangile.

L'auteur du IVe évangile restera toujours inconnu, parce qu'il n'a pas voulu être connu. Il n'a pas de nom et cependant

sa personnalité spirituelle nous est beaucoup mieux connue que celle de Matthieu, de Marc ou de Luc, parce qu'il a mis dans son œuvre toute son âme et tout son génie. Il a voulu que son œuvre fût anonyme. Il s'est complètement effacé devant la Vérité divine incarnée en son Christ. Disciple en esprit et en vérité, tels que sont les vrais disciples, il nous apparaît comme un pur esprit, de même qu'il a voulu que son Maître fût connu en esprit. C'est dans des conditions analogues de mystère et de complet désintéressement humain que nous est parvenu le plus beau livre du moyen âge, l'*Imitation de Jésus-Christ*, l'œuvre admirable dans laquelle la piété mystique s'est dégagée des fantasmagories de l'imagination médiévale, de toutes les étroitesses et de toutes les observances mesquines de la piété formaliste et matérialiste des moines. Elle aussi se cache sous le voile de l'anonyme, comme un lis immaculé, soustrait au regard du monde, loin des réalités et des brutalités de la terre, mais dont le parfum révèle la poésie et la sainteté d'une vie chrétienne idéale. Prétendre que le IVe évangile perde sa valeur pour les chrétiens, s'il n'est pas de l'apôtre Jean, c'est la première et la plus grande infidélité à l'esprit même dont ce livre est pénétré.

CHAPITRE II

L'œuvre.

La tâche de la critique historique n'est pas achevée quand elle a montré l'inexactitude de la tradition littéraire et ecclésiastique relative au IV[e] évangile. Elle doit encore chercher à découvrir les origines réelles de l'œuvre et s'efforcer d'expliquer comment cette tradition erronée s'est formée, en tenant compte des données solides qu'elle peut renfermer.

Il n'y a tout d'abord aucune raison de contester que le IV[e] évangile ait été écrit, comme le veut la tradition, en Asie Mineure, dans l'une de ces communautés de l'Asie hellénique, où se trouvaient alors les foyers les plus actifs de la pensée chrétienne, notamment à Éphèse ou dans la région éphésienne. C'est bien là que se rencontrent toutes les conditions spirituelles qui ont permis l'éclosion d'une pareille œuvre. Aussi cette donnée de la tradition n'a-t-elle guère été mise en doute.

Il en est tout autrement de la date traditionnelle qui est la fin du règne de Domitien ou le début de celui de Trajan, soit les dernières années du I[er] siècle. Les représentants de l'école critique ont généralement reporté la naissance du IV[e] évangile beaucoup plus bas, jusque vers le milieu du II[e] siècle, quelques-uns jusque vers 160 et même 175. A notre avis, leurs hypothèses ne se justifient pas. Assurément il est difficile d'assigner une date même approximative à un écrit aussi détaché de l'histoire et aussi dépourvu de toute donnée chronologique. Si l'on se borne à tenir compte du moment où l'existence du IV[e] évangile est attestée par des témoignages

littéraires ou historiques, on peut descendre jusqu'au milieu du second siècle. Mais il nous paraît téméraire de déduire du silence des auteurs plus anciens qu'il n'existait pas encore de leur temps. Il pouvait fort bien exister et ne pas leur être connu ou — plus vraisemblablement — ne pas être considéré par eux comme un écrit autorisé dont ils consentissent à s'inspirer. Le silence de ces auteurs est écrasant pour l'hypothèse de l'origine johannique du IVe évangile. Il ne prouve rien contre son existence obscure, au milieu du très grand nombre d'autres écrits chrétiens, gnostiques ou non, qui virent le jour pendant cette même période. La première littérature chrétienne a été très abondante ; nous n'en possédons aujourd'hui qu'une faible partie ; les écrits conservés ont acquis pour nous une importance capitale et se présentent à nous consacrés par la sanction du temps et par la vénération de l'Église. Mais ils n'ont pas eu ce privilège dès le début. Aucun des livres devenus canoniques n'a joui d'une autorité supérieure à celle des autres dès le jour de sa publication. Au contraire, ils existent tous depuis longtemps, avec une notoriété plus ou moins étendue suivant leurs origines, avant d'être mis à part parmi les autres écrits et de subir en quelque sorte un nouveau baptême en prenant un caractère sacré. La place que le IVe évangile occupe dès le dernier quart du second siècle dans le recueil des quatre évangiles, ce que l'on appelle aujourd'hui l'εὐαγγέλιον τετράμορφον[1], implique une existence déjà ancienne. Le témoignage d'Irénée, si plein d'erreurs qu'il puisse être, impose la même conclusion.

Mais ce sont surtout des raisons d'ordre interne qui nous obligent à rapprocher la genèse du IVe évangile de la date qui lui est assignée par la tradition ecclésiastique. Cet évangile est purement alexandrin ; il est encore tout à fait étranger au mouvement gnostique. Les tentatives que l'on a faites pour

1. Voir, sur la constitution du « quadruple évangile », Harnack, *Chronologie*, etc., I, p. 681 et suiv.

y découvrir des allusions aux systèmes de Basilide ou de Valentin n'ont pas abouti. Assurément l'évangéliste opère avec des termes et des concepts, tels que Lumière, Vie, Logos, qui se retrouvent dans les systèmes gnostiques, mais avec une valeur et dans des conditions bien différentes. Les germes du gnosticisme juif et chrétien existent déjà dans la théologie judéo-alexandrine, connue par les œuvres de Philon. Seulement ils n'y ont pas encore pris leur développement propre ; ils sont encore subordonnés à l'organisme philosophique gréco-judaïque, avec son monothéisme strict, son dynamisme stoïcien et sa vénération pour la Parole de Dieu révélée à Moïse et aux prophètes. Les systèmes gnostiques, même les plus élevés, sont des mythologies spéculatives abondantes et touffues, où l'imagination anime et personnifie les concepts d'une analyse métaphysique échevelée et entraîne l'esprit bien loin de la théologie juive comme du rationalisme philosophique grec. Ni dans la philosophie religieuse de Philon, ni dans la pensée mystique du quatrième évangéliste, il n'y a rien de pareil. Celui-ci est remarquablement sobre dans sa spéculation, d'une simplicité hardie et puissante. De même que pour Philon, d'une façon même plus rigoureuse, toutes les relations entre Dieu et le monde s'opèrent par l'intermédiaire du Logos. Qu'il agisse comme Logos, comme Pneuma ou comme Paraclet, c'est toujours un seul et même être. Il est Vie et Lumière; la Vie et la Lumière ne sont pas des hypostases distinctes de lui. Il n'y a même pas dans le IVe évangile les légions d'anges et de démons qui foisonnent dans l'apocalypse juive et chrétienne et qui occupent une si grande place dans toutes les autres formes primitives de la piété chrétienne. Il n'y a pas davantage ce monde de Puissances, de Principes, de Trônes et de Seigneuries qui émerge dans les épîtres pauliniennes et surtout deutéro-pauliniennes[1]. Le

2. *Rom.*, **8**, 38 ; I *Cor.*, **15**, 24 ; *Éph.*, **1**, 21 ; **3**, 10 ; **6**, 12 ; *Col.*, **1**, 16 ; **2**, 15. En parlant des épîtres pauliniennes et deutéro-pauliniennes, nous distin-

seul être supra-humain qui y paraisse en dehors du Logos, c'est le diable. Encore avons-nous vu combien il y est mal à l'aise. Dieu, dans le IVe évangile, est sans doute l'être inaccessible, que personne ne peut voir directement; mais il n'en est pas moins le Père céleste, éternellement actif, aimant le monde et s'en occupant par l'organe du Logos. A travers sa dignité de divinité philosophique, c'est encore le Dieu du judaïsme, le Dieu de l'Évangile, le Dieu vivant, tout comme dans les écrits de Philon, et non l'Abîme insondable ou le Plérôma des gnostiques. Hostile aux Juifs autant qu'il est possible, l'évangéliste, nous l'avons constaté à mainte reprise, n'est pas antijudaïque; il accepte l'Ancien Testament comme révélation divine, Moïse et les prophètes comme des témoins du Logos. Rien de tout cela n'est gnostique. Or, il paraît bien difficile d'admettre que, si le IVe évangile était né à une époque où le gnosticisme battait son plein, non plus seulement en une foule de spéculations individuelles dénuées d'autorité, mais dans de véritables écoles dont la terminologie est souvent apparentée à la sienne, on n'y trouvât aucune trace de ces systèmes, soit qu'il se rencontrât avec eux sur certains points, soit qu'il eût à les combattre ou à se distinguer d'eux. On ne saurait alléguer que le quatrième évangéliste ne fait pas de polémique; il en fait beaucoup, au contraire, mais exclusivement contre les Juifs. Comme les grands systèmes gnostiques de Basilide et de Valentin se forment à partir de l'an 125, il ne nous paraît pas possible de faire descendre la composition du IVe évangile au-delà de cette date.

D'autre part, on ne peut pas remonter très loin dans la période antérieure. D'abord à cause de la tradition ecclésiastique elle-même. Celle-ci, en effet, dominée par l'attribution de l'ouvrage à l'apôtre Jean, a dû en reculer les origines le plus loin possible pour rendre admissible la rédaction de l'écrit par

guons deux phases de la théologie paulinienne qu'il faut tenir séparées, que l'on admette ou non l'authenticité des dernières.

l'apôtre. Il est au plus haut degré invraisemblable qu'elle aît rajeuni ce livre, alors qu'elle avait toutes les peines du monde à le faire rentrer dans les limites acceptables de la vie déjà extraordinairement prolongée de l'apôtre. La date traditionnelle est un terme extrême au delà duquel on ne doit pas se hasarder.

De plus, l'analyse du IV[e] évangile a montré que l'évangéliste travaille constamment sur la tradition des évangiles synoptiques. A mainte reprise nous avons pu constater la transformation progressive d'un épisode évangélique à travers nos quatre évangiles canoniques. Un commentaire plus détaillé, comme celui que donne M. Holtzmann dans le *Handcommentar zum Neuen Testament*, prouve encore plus clairement que le quatrième évangéliste connaît non seulement les traditions représentées par les trois synoptiques, mais qu'il a eu à sa disposition les évangiles de Matthieu, de Marc et de Luc dans la rédaction où nous les connaissons (sauf peut-être pour les premiers chapitres de Matthieu?). Il y a là une confirmation, fondée sur le texte même, du résultat auquel nous avons déjà abouti : *la rédaction du IV[e] évangile doit être reportée entre l'an* 100 *et* 125 *approximativement.*

Il n'est pas possible de préciser davantage. Le IV[e] évangile est né dans le premier quart du second siècle, en Asie Mineure, probablement dans la région éphésienne, au sein d'une de ces communautés helléniques agitées par d'ardentes et nombreuses spéculations et dans une atmosphère saturée de principes alexandrins. Il doit être contemporain des *Épîtres* d'Ignace, quoiqu'Ignace personnellement ne l'ait pas connu. Il a vu le jour dans une chrétienté où l'internationalisme paulinien a triomphé d'une façon désormais incontestée, où la question des observances légales ne se discute même plus, où, par conséquent, la séparation radicale du judaïsme et du christianisme est déjà un fait acquis et où la controverse avec les Juifs est extrêmement vive. On sait, en effet, que depuis le

règne de Domitien et pendant toute première moitié du IIe siècle, la controverse des chrétiens fut surtout violente à l'égard des Juifs. L'auteur inconnu, parfaitement familiarisé avec la théologie judéo-alexandrine et ardemment chrétien, a voulu prouver à ses congénères demeurés dans le judaïsme libéral et philosophique de la Diaspora, qu'en Jésus-Christ la révélation du Logos, admise par eux dans l'Ancien Testament par l'organe de Moïse et des prophètes, s'était pleinement et définitivement réalisée sur la terre et à cette fin il s'est efforcé de dégager le sens profond, la portée spirituelle, la vérité éternelle, qui se cachait sous la tradition évangélique concrète, en se servant de la méthode et des procédés qui étaient en usage chez tous les Alexandrins.

Cette détermination des origines du IVe évangile, fondée sur des témoignages historiques et sur des arguments littéraires, correspond parfaitement à la place que l'évangile occupe dans l'évolution de la première pensée chrétienne. Il n'en aurait pas été de même plus tard dans le second siècle. Quelques mots d'explication sont ici nécessaires.

L'Évangile de Jésus, c'est-à-dire son enseignement et sa personne, fut conçu tout d'abord par ses disciples juifs, galiléens ou judéens, comme intimement associé au messianisme juif et à un certain légalisme mosaïque, assez large, mais néanmoins pratiquant. Pour eux Jésus est le Messie juif, le Sauveur d'Israël si ardemment espéré. S'il n'a pas encore accompli la révolution messianique, qui est à proprement parler sa mission, s'il est mort crucifié, le triomphe du Royaume de Dieu sur la terre n'en est que différé. La mort n'est qu'un intermède de sa mission divine, entre un premier ministère terminé au Golgotha dans la souffrance et l'humiliation, et un autre ministère, celui de la parousie. Après avoir préparé le Royaume de Dieu dans le cœur de ses fidèles, après avoir souffert pour son peuple, il est entré dans sa gloire et il reviendra incessamment pour mettre fin au monde présent avec son

idolâtrie, ses misères et ses iniquités, et pour faire régner sur la terre la justice de Dieu, la piété et la sainteté.

L'Évangile de Jésus s'est donc présenté tout d'abord au monde — dans un cercle bien restreint — revêtu du costume du judaïsme palestinien populaire, avec un caractère apocalyptique et suivi d'un cortège allégé de pratiques dévotes juives. Mais l'antinomie entre ces traditions judaïques et le principe foncièrement moral et largement humain de l'enseignement du Christ, était si profonde qu'elle apparut dès le début aux yeux des disciples plus instruits. L'esprit de Jésus fit éclater l'écorce qui l'empêchait de germer et de porter du fruit en dehors du petit cercle palestinien. Il y eut pour lui une véritable résurrection spirituelle.

Ce fut l'œuvre immortelle de l'apôtre Paul d'arracher l'évangile à la servitude des pratiques dévotes du judaïsme et de le dégager au moins partiellement de l'apocalyptique juive. Mais en assurant ainsi le libre épanouissement de l'Évangile, universaliste et franchement spiritualiste, Paul ne le libéra pas des liens de la théologie rabbinique. Tout au contraire, pour accomplir cette œuvre d'émancipation, il dut prendre son point d'appui dans la théologie de son temps et de son milieu et pour chasser l'apocalyptique populaire terrestre il dut appeler à son aide une sorte d'apocalyptique céleste. Paul n'avait pas connu Jésus sur terre. Le Christ terrestre ne tient aucune place dans sa pensée. Le seul qu'il connaisse, c'est le Christ glorifié, le Christ céleste, qu'il a vu en une série d'apparitions, dont il a reçu des révélations et dont il sent vivre l'esprit en lui. C'est ce Christ céleste, dont le ministère commence à la mort de Jésus et à sa résurrection, qui devient le centre de la foi pour Paul et autour duquel se déroule sa théologie. La mort et la résurrection du Christ, voilà tout l'évangile pour lui. Le reste du ministère terrestre de Jésus a disparu. A ce Christ transposé de la terre au ciel il rattache tous les enseignements moraux et proprement religieux qu'il

tient de la prédication authentique de Jésus par l'intermédiaire des premiers disciples. Ce Christ est pour lui, d'après des conceptions d'origine rabbinique, le second Adam, le fondateur et le prototype céleste d'une nouvelle humanité spirituelle, destinée à remplacer l'humanité charnelle corrompue en la personne du premier Adam. La philosophie de l'histoire selon Paul est encore juive par ses plus profondes racines.

La théologie spécifiquement paulinienne n'acquit pas d'emblée dans la première société chrétienne l'autorité qu'elle obtint plus tard dans l'Église, lorsque les épîtres de Paul furent devenues des écrits sacrés. Mais la substitution du Christ céleste au Christ terreste et l'émancipation à l'égard du judaïsme se propagèrent rapidement par le fait d'autres missionnaires comme par l'action personnelle de l'apôtre. C'étaient les fruits naturels de la pénétration du christianisme hors de Palestine dans le monde hellénique, où le judéo-alexandrinisme avait miné par son idéalisme symboliste la pratique des observances mosaïques, et où la croyance au Messie ressuscité et glorifié, chez des hommes qui n'avaient pas plus que Paul connu Jésus, devait prendre un caractère idéaliste conforme à leur éducation théologique. L'une des conséquences de cette transformation de l'Évangile par le fait de son introduction chez les Gentils fut le docétisme[1]. Puisque le ministère terrestre de Jésus ne comptait plus — simple préparation au ministère glorieux de la parousie chez les uns, simple amorce du ministère céleste du Christ pour les autres — il devint bientôt une pure apparence, n'ayant pas plus de réalité concrète que de valeur réelle. Rien de plus contraire au paulinisme strict, dans lequel la réalité de la mort et de la résurrection de Jésus est le pivot de toute la conception du salut. Mais rien aussi de plus conforme à l'idéalisme alexandrin de nouveaux chrétiens qui n'avaient pas subi l'éduca-

1. Sur le docétisme, voir plus haut, p. 54.

tion rabbinique de Paul, qui étaient, au contraire, habitués, comme nous l'avons vu en étudiant la philosophie religieuse de Philon, à volatiliser les réalités historiques en les réduisant à ne plus être que des symboles de concepts abstraits ou de vérités morales. L'idée que le Christ céleste eût réellement revêtu un corps humain, vraiment mangé, bu, dormi, qu'il eût été véritablement traîné devant Caïphe et Pilate et véritablement cloué sur une croix, répugnait à leur idéalisme. Cela leur paraissait un blasphème ou une absurdité. Ce ne pouvaient être là que des apparences. Le Christ céleste n'avait pas pu revêtir une chair humaine véritable, parce que la chair est principe d'erreur et de péché. Le docétisme s'imposait à eux.

Or, nous savons par les *Épîtres* d'Ignace et par celle de Polycarpe que le docétisme était très répandu en Asie Mineure dans le premier quart du IIe siècle, justement à l'époque et dans la région où le IVe évangile a été composé. C'est bien là le milieu qui convient pour la composition des *Épîtres* dites johanniques et de l'évangile. La Ire *Épître* et l'évangile représentent les deux faces de la même thèse : ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο, le Logos s'est véritablement incarné, l'Épître condamnant les docètes qui nient que l'incarnation ait été réelle, l'évangile confondant les Juifs ou les prosélytes alexandrins, les hommes cultivés, en leur montrant que le Christ prêché par les chrétiens est bien réellement le Logos. Le IVe évangile représente l'effort d'un penseur chrétien pour restituer, parmi les hommes cultivés, à la tradition de la vie humaine et terrestre de Jésus telle qu'elle se conservait dans la foi populaire, la valeur qu'elle avait complètement perdue par suite de la prépondérance exclusive du Christ céleste dans la première théologie chrétienne (Paul, I *Pierre*, *Ép. aux Hébreux*). Il a écrit l'histoire de Jésus, suivant la méthode et les procédés de son temps, à la fois pour montrer que le Christ a été l'incarnation du Logos et que le Logos incarné a vécu d'une véritable vie

humaine dans une chair véritable. A l'époque où il écrivait, dans le milieu où il vivait, c'est la seconde partie de sa thèse qui devait rencontrer le plus d'opposition, quelque soin qu'il ait pris de montrer que les actes et les événements de la vie de Jésus, tout en étant réels, n'ont de valeur que comme symboles. Plus tard ce fut la vigueur même de cet effort pour maintenir à la fois l'humanité réelle et la divinité réelle du Christ, qui assura à cet évangile son autorité incomparable dans l'Église.

Pour atteindre son but nous avons vu que l'évangéliste fut obligé d'altérer gravement la tradition historique dont il disposait et de faire mainte fois infraction à la rigueur de sa pensée philosophique. Il est fort probable qu'au début son œuvre ne dut satisfaire personne, ni les traditionalistes qui étaient beaucoup plus réalistes et plus apocalyptiques et qui ne pouvaient pas le suivre dans les magnifiques élans d'idéalisme mystique où il se complaît, ni les intellectuels, les esprits libres et cultivés de son entourage alexandrin, qui ne pouvaient pas admettre qu'un Logos eût vécu d'une vie organique humaine réelle et qu'il fût mort véritablement, même si cette mort n'était qu'une simple forme de la glorification ou du retour auprès de Dieu. Il faut bien se garder de s'imaginer que, même dans ce monde helléniste d'Asie si porté aux spéculations, la majorité des fidèles se composât de théologiens. La masse était universaliste parce qu'elle n'était plus juive, mais elle n'avait pas pu s'élever au-dessus des croyances facilement accessibles de l'apocalyptique. Alors que les *Épîtres* d'Ignace et de Polycarpe nous renseignent sur l'intensité du docétisme dans le milieu où naquit le IVe évangile, la rédaction de l'*Apocalypse* à la fin du Ier siècle et les témoignages de Papias, conservés par Eusèbe, ou ceux des « anciens » conservés par Irénée, nous apprennent à quel point l'esprit matérialiste, apocalyptique, parousiaque, s'était conservé dans la même région asiatique, où tous les con-

trastes de doctrines et de croyances abondaient. Or, le quatrième évangéliste rompait définitivement, bien plus encore que Paul, avec l'eschatologie judaïque et la parousie. Nous avons vu quelles petites concessions apparentes il se croit encore obligé de leur faire. En réalité il a définitivement émancipé la pensée chrétienne de la théologie juive et lui a donné ses lettres de grande naturalisation dans la philosophie grecque. Il a ainsi complété l'œuvre de Paul.

Le IV[e] évangile, au moment où il fut écrit, était en avance sur son temps. Il ne se répandit pas, parce qu'il passait bien haut au-dessus de la petite masse chrétienne, dénuée d'une instruction suffisante pour le comprendre, parce qu'il choquait les conservateurs et mécontentait les théologiens. Il passa inaperçu, voilà le fait incontestable que l'étude de la tradition littéraire de la chrétienté antique nous a révélé, et il ne parvint que lentement à se faire reconnaître comme écrit autorisé, à partir du moment où il fut considéré comme une œuvre de l'apôtre Jean[1]. Livre anonyme, faisant appel au témoignage d'un personnage mystérieux que personne ne connaissait, né dans quelque conventicule mystique de la région éphésienne, il ne pénétra pas dans la circulation générale. Le témoignage très instructif du chap. **21** nous a appris que l'on n'en connaissait pas l'auteur. Ce fut le rédacteur de cet appendice qui prépara les voies de la fortune littéraire de l'ouvrage, en y ajoutant un *post-scriptum* dans lequel il attestait que l'auteur était le disciple mystérieux lui-même, dont il ne connaissait d'ailleurs pas le véritable nom. C'était une erreur, mais une erreur féconde, car l'évangile se présentait dès lors comme l'œuvre d'un témoin oculaire. Et, en fait, il ne semble pas être entré dans la circulation avant d'avoir été enrichi de cette attestation. Celle-ci, en effet, permit d'aboutir à une détermination plus précise, lorsque l'on fut suffisamment éloigné

1 Voir 1[re] partie, ch. III, surtout p. 67 et suiv.

des origines pour que l'absurdité d'une pareille hypothèse ne fût plus sensible. Le disciple mystérieux, auteur de l'évangile, fut dès lors identifié avec l'apôtre Jean en vertu du raisonnement par élimination qui s'imposait à des lecteurs dénués de sens critique et de connaissances historiques. Cette identification semble avoir prévalu tout d'abord dans des cercles gnostiques où l'on n'était pas difficile en pareille matière. Elle était trop utile à l'Église catholique naissante pour ne pas faire fortune, d'autant qu'il n'y avait pas d'autre nom d'auteur à lui opposer et qu'elle était corroborée par d'autres traditions qui militaient en faveur d'une activité littéraire de l'apôtre Jean en Asie.

L'*Apocalypse*, en effet, semble avoir été attribuée à l'apôtre Jean plus anciennement que l'évangile [1]. Nous avons vu que la tradition ecclésiastique est loin d'être unanime sur cette paternité et que le livre lui-même atteste clairement qu'il n'a pas été écrit par un apôtre, mais par un prophète (p. 44 et suiv.). Toutefois déjà Justin Martyr l'attribue à l'apôtre, alors qu'il ignore l'existence d'un évangile de l'apôtre Jean, quoique la théologie de l'évangile s'accorde beaucoup mieux avec la sienne que celle de l'*Apocalypse*. Ici l'erreur s'explique aisément. Le livre est écrit par un voyant nommé *Jean*. Il était naturel, en l'absence de toute autre détermination, de l'attribuer à l'apôtre Jean. Cette attribution a pu être facilitée par le fait qu'un certain presbytre nommé Jean a exercé une activité assez grande en Asie Mineure à l'époque où l'*Apocalypse* fut écrite sous sa forme canonique. Comme on désignait fréquemment les apôtres sous le nom de « disciples du Seigneur », il a pu s'établir très facilement une confusion entre le « disciple Jean » que nous appelons le presbytre pour le distinguer et le « disciple Jean » que nous appelons l'*apôtre* [2].

1. Voir plus haut, p. 37 et suiv.
2. Voir plus haut, p. 47 et suiv. — Sur Jean le presbytre, voir p. 14 et suiv.

L'attribution de l'*Apocalypse* à l'apôtre Jean, à Patmos, non loin d'Éphèse, les souvenirs du ministère d'un disciple du Seigneur nommé Jean dans la même région d'Asie, il n'en fallait pas plus pour attester l'activité missionnaire et littéraire d'un Jean qui, pour une génération ultérieure, ne pouvait plus être que Jean l'apôtre. Dès lors on fut obligé d'admettre que l'apôtre Jean avait exercé son ministère en Asie Mineure jusqu'à un âge très avancé. Rien ne s'y opposait ; on ne savait pas où l'apôtre Jean était mort (pas plus du reste que les autres apôtres, sauf Judas, Jacques et Pierre). Or, la présence de l'apôtre Jean en Asie-Mineure une fois admise, l'attribution du IVe évangile, considéré comme écrit du disciple bien-aimé, à ce même apôtre Jean s'imposait. La genèse de la tradition ecclésiastique est bien plus facile à accepter que les monstruosités exégétiques, historiques et psychologiques auxquelles on aboutit dans l'hypothèse de la rédaction johannique du IVe évangile.

Est-il possible d'aller encore plus loin et de percer tant soit peu le mystère de la conception de l'évangile ? Ici, assurément, nous ne pouvons émettre que des hypothèses. Il est très remarquable que le caractère commun des écrits, par ailleurs si disparates, composés à la fin du Ier ou dans le premier quart du IIe siècle dans la région éphésienne, l'*Apocalypse*, les *Épîtres* et le *IVe évangile* que la tradition a indistinctement attribués à l'apôtre Jean, soit de fonder la foi chrétienne sur le témoignage spirituel, sur la vision de la vérité révélée, tantôt dans une apocalypse, tantôt dans l'intuition propre aux hommes de l'esprit, par opposition au témoignage de la tradition apostolique positive et concrète. Dans l'*Apocalypse* le véritable témoignage du Christ, c'est celui du prophète (voir p. 47); dans la première Épître la vérité, c'est l'esprit (voir p. 57); dans l'évangile le véritable enseignement de Jésus, ce n'est pas la tradition vulgaire, terre à terre, des apôtres historiques qui ne comprennent jamais leur Maître, mais la vérité

toute spirituelle et morale dont les épisodes de la tradition positive ne sont que les symboles; le véritable disciple, ce n'est pas un des Douze, ni même Nathanaël, quelque bonne volonté qu'il y ait d'ailleurs chez Pierre ou chez André, c'est le disciple anonyme, qui saisit du premier coup le fond de la pensée du Maître, sans s'arrêter aux symboles, pour qui tous les ἔργα du Christ sont des σημεῖα et qui n'a pas besoin de voir pour croire. C'est le disciple spirituel, qui voit en esprit ce qui, par sa nature même, est esprit.

Nous avons constaté, au début de ce travail, l'existence dans l'Asie hellénique, à la fin du Iᵉʳ et au commencement du IIᵉ siècle, de ces groupes d'anciens, c'est-à-dire de vieux chrétiens, de chrétiens d'ancienne date, qui faisaient la joie de Papias, dont les racontars stupides passaient aux yeux du millénaire de Hiérapolis pour des traditions préférables à celles que rapportaient les livres (i. e. les évangiles) et dont Irénée encore fait le plus grand cas. D'autre part, tous les anciens documents chrétiens attestent la place importante qu'occupaient dans le christianisme primitif, et spécialement dans les communautés d'Asie Mineure, les *prophètes*, les inspirés. Il a dû y avoir dans ces églises grecques d'Asie, à côté des traditions apocalyptiques, millénaires et matérialistes, des anciens de Papias et d'Irénée, des traditions inspirées d'un autre esprit, idéalistes, fondées sur des révélations ou tout au moins sur des interprétations spiritualistes des plus anciens souvenirs évangéliques. C'est dans ces groupes de « voyants », de témoins spirituels du Christ, se complaisant au mystère comme les groupes tout semblables de mystiques idéalistes de la fin du moyen âge, que sont nés les écrits johanniques, tantôt d'inspiration apocalyptique, tantôt d'inspiration idéaliste, mais toujours fondés sur autre chose que sur la simple transmission matérielle des paroles ou des gestes du Jésus terrestre.

Nous savons que la plupart des gnostiques se réclamèrent

de traditions ésotériques ou mystérieuses de ce genre. Le IVe évangile a été la consignation par écrit de ces traditions idéalistes nées dans l'Asie hellénique, comme nos évangiles synoptiques avaient été antérieurement la consignation par écrit des traditions positives qui venaient de Galilée ou de Jérusalem. Il fut l'évangile spirituel, et par cela même anonyme, l'évangile grec, répondant à des besoins que les synoptiques ou leurs congénères ne pouvaient pas satisfaire et restant cependant suffisamment près de la tradition positive, pour ne pas subir le sort des évangiles gnostiques dont l'antithèse avec les synoptiques était trop violente pour qu'ils pussent subsister à leurs côtés.

Les plus anciennes traditions littéraires relatives au IVe évangile reflètent encore clairement ces origines. D'après le Canon de Muratori, Jean résume en quelque sorte dans un évangile suprême, au nom de tous les autres disciples, la vie et les enseignements de Jésus, en vertu d'une révélation divine et sous l'inspiration de l'esprit (v. p. 60). D'après Clément d'Alexandrie, l'apôtre Jean a écrit l'évangile spiritnel, parce que les autres ne relataient que des faits matériels et il l'a composé à l'instigation de ses amis, sous l'inspiration du Saint-Esprit (voir p. 61).

Clément a vu juste. Le IVe évangile, c'est l'Apocalypse spirituelle, la révélation du sens profond de l'Évangile par un idéaliste alexandrin, l'adaptation de l'évangile araméen à l'esprit grec, la piété chrétienne définitivement dégagée de toute compromission avec le réalisme juif et avec les fantasmagories de l'imagination messianique. Le quatrième évangéliste a été le Platon de son Socrate, non le Xénophon. C'est justement pour cela qu'il ne peut pas être l'apôtre Jean et que son œuvre est dépourvue de toute espèce de valeur historique positive.

Mais c'est pour cela aussi qu'elle a une valeur spirituelle, religieuse et morale, qui se maintiendra aussi longtemps

qu'il y aura des disciples du Christ. Nous l'avons déjà dit : vouloir reconstituer l'histoire de la vie et de l'enseignement de Jésus d'après le IVe évangile, c'est aussi déraisonnable que de retracer l'histoire de la religion d'Israël d'après les œuvres de Philon. Il n'y a vraisemblablement pas une seule parole dans cet évangile qui soit la reproduction exacte d'une parole de Jésus ni un seul événement qui soit rapporté tel qu'il s'est passé, pour lui-même, et non pour sa portée symbolique. Mais Philon, s'il n'est absolument pas historien, n'a-t-il pas conservé dans sa philosophie et mis en valeur pour la grande société gréco-romaine la meilleure partie de l'âme juive? De même le quatrième évangéliste, en adaptant la tradition évangélique aux exigences de la pensée grecque, lui a assuré dans le vaste monde antique une puissance d'action sur l'esprit hellénique à laquelle l'évangile n'aurait jamais atteint sous son accoutrement juif. S'il n'a pas écrit l'histoire de Jésus, il a sur beaucoup de points dégagé l'âme de Jésus des formes inférieures auxquelles la tradition primitive l'avait enchaînée et il a présenté, dans une pure et radieuse spiritualité, les principes mêmes de l'Évangile : la communion avec le Christ, dégagée de toute dévotion rituelle et de toute pratique purement extérieure, la foi identifiée à l'assurance morale intérieure, à la vue directe de la vérité morale; le salut par la régénération spirituelle, en dehors de tout acte magique et de tout drame rédempteur; la souveraineté de l'amour en Dieu, dans l'homme, dans les rapports des hommes entre eux et dans les relations des hommes avec Dieu; la vie éternelle commençant dès ici-bas par la communion spirituelle avec Dieu en sa révélation humaine. Si grande qu'ait été l'influence théologique et si puissante qu'ait été la pensée du grand mystique anonyme, assurément ce qu'il y a de meilleur et de plus durable dans l'œuvre du disciple, c'est ce qui lui vient de son Maître!

TABLE DES MATIÈRES

II

Le Prologue.

III

L'Évangile.

ANALYSE CRITIQUE ET COMMENTAIRE SUCCINCT DU IVe ÉVANGILE.

ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE A. BURDIN ET Cie.

	Earl E. Holmes
	E. T. Jensen
	5845 Drexel
	F W Diehl
DEC 2 '30	122 Goodspeed
JUL 3	Merton French
JUL 17	1545 E 61st
AUG	W M Barnds
AUG	6118 [illegible]

JUL 15 '27	[illegible] Y. Adams	[illegible] 20 [illegible]
[illegible]	E. I. Jensen	[illegible]
JUN 21 [illegible]	Geo W Diehl	DEC 2 '[illegible]
JUL 3 '[illegible]	Merton French	JUL 17
AUG 4 '[illegible]	W P Barnes	

438181